

Transición
cultural y
cambios
religiosos en

Nicaragua



Manuel Ortega Hegg

201.10

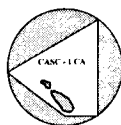
0.24

0.2

UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA



CENTRO DE ANALISIS SOCIO-CULTURAL



TRANSICION CULTURAL Y CAMBIOS RELIGIOSOS EN NICARAGUA

SINTESIS DEL APORTE DE F. HOUTART Y G. LEMERCINIER
AL ESTUDIO DE LA CULTURA EN NICARAGUA

Manuel Ortega Hegg.

MANAGUA - NICARAGUA - 2001

213

Inscripción	10-72-09
Clasificación	neelca
Revisión	—
Fecha	— 2009/12/09



Ortega Hegg, Manuel
Transición cultural y cambios
religiosos en Nicaragua
105 páginas
Centro de Análisis Sociocultural
Managua, 2001

Edición:

Manuel Ortega Hegg

Diseño y diagramación:

Fernando Centeno López (Imprenta UCA)

Diseño de portada:

Fernando Centeno López (Imprenta UCA)

INDICE

CONTENIDO	PAGS
PREFACIO	9
INTRODUCCION	13
I- CULTURA Y CAMBIOS RELIGIOSOS EN NICARAGUA	17
1. La transición socio-cultural en Nicaragua	23
2. Aspectos metodológicos	26
II- LA SECULARIZACION EN LOS COMPONENTES DE LA RELIGION	31
1- La secularización en las representaciones	33
1.1 Lógicas y modelos culturales de la cultura en Managua	33
1.1.2 Otros factores significantes en la cultura de Managua	37
1.1.3 La secularización en la transición cultural urbana de Managua	39
1.2 Lógicas y modelos culturales en el ámbito rural	42
1.2.1 Secularización y cultura rural	45
1.3 Las transformaciones en las representaciones religiosas	49
1.3.1 Ruptura religiosa, ruptura social y secularización	54
1.3.2 La religión renovada	65
1.3.2.1 La cultura religiosa de los miembros de las CEBs	70
1.4 Cambio cultural, mujer y secularización	76
1.4.1 Visiones del mundo y religión	82

Transición cultural y cambios religiosos en Nicaragua

2-	La secularización en las expresiones	88
3-	La secularización en el aspecto ético	90
4-	La secularización en las funciones de la organización religiosa	92
III-	EL PROCESO DE SECULARIZACION EN NICARAGUA: CARACTERISTICAS Y DESAFIOS	100

PROLOGO

Este libro se publica en homenaje a Genevieve LEMERCINIER, doctora en Sociología que consagró una gran parte de su vida a la investigación socio-religiosa. Nacida en Bélgica el 8 de diciembre de 1922, ella se formó en Matemáticas y enseñó en escuelas secundarias y superiores. Se consagró también a estudios de exégesis bíblica.

Entró en 1955 en el Centro de Investigaciones socio-religiosas recientemente fundado por Francois Houtart en Bruselas y se integró con este centro a la Universidad Católica de Lovaina en 1964. Hizo la licenciatura en Sociología y después presentó un doctorado sobre Religión e Ideología en Kerala (India). Realizó un gran número de investigaciones en los países asiáticos: Sri Lanka, Bangladesh, India, Malasia, Tailandia, Singapure, Filipinas, Hong Kong y Vietnam. Era especialista del budismo.

Su trabajo en Nicaragua empezó en 1982 y duró hasta 1994, pasando cada año varios meses en el país, donde fue cofundadora del Centro de Análisis Socio-Cultural de la UCA. Ella estuvo también estrechamente ligada con la fundación y las tareas del Centro Tricontinental de Lovaina – la – Nueva, entidad dedicada al estudio y a la difusión del pensamiento del Sur. Murió en Lovaina – la Nueva, el 13 de enero de 1996.

A mi hijo:
Carlos Manuel

A mis hijas:
Martha Lucía
Carelia Margarita

PREFACIO

La síntesis realizada por Manuel Ortega Hegg sobre los trabajos efectuados por el CASC-UCA en los años 1980 y principio de 1990, ofrece al mismo tiempo datos empíricos y las reflexiones teóricas que orientaron las investigaciones durante ese período. Estos estudios se hicieron en un momento particular de la historia de Nicaragua, cuando se produjo una fuerte tensión social, una producción ideológica intensa, y conflictos político-religiosos agudos. Uno puede preguntarse si la fuerza de esta coyuntura no influyó de tal manera el panorama socio-religioso, hasta volverlo particular y sin mucho sentido para la situación actual ni para el futuro.

En primer lugar se debe recordar que los cambios culturales, y evidentemente los religiosos, son de mediano y largo plazo, con un ritmo muy diferente al de los cambios económicos o políticos. No debemos olvidar que la cultura se sitúa en el dominio de las representaciones. En la mayoría de los casos, una vez constituidas, aún cuando se transforma su base -es decir la vida económica, las instituciones, el sistema educativo, los medios de comunicación- las representaciones se reproducen durante mucho tiempo con pocas alteraciones, hasta que las contradicciones entre el conjunto de mentalidades, actitudes, normas de comportamiento y la realidad social se agudiza, provocando un conflicto y un cambio. Eso se verifica también en el campo religioso, tanto en las creencias como en la ética.

Por eso, lo que hemos observado durante la década de los 80, tiene valor todavía, porque se trataba de un proceso que no empezó con la revolución sandinista y no se acabó con la llegada al poder de la UNO y después del PLC. Evidentemente, el campo religioso, que constituyó un lugar importante del desafío social en aquel tiempo, pasó por cambios notables, especialmente en el plan institucional. Se aceleraron ciertos procesos, se pararon otros. Sin embargo, la evolución que se

produjo en este tiempo, corresponde fundamentalmente al proceso universal del cambio de las mentalidades religiosas.

La sociedad nicaraguense ha experimentado las evoluciones culturales del mundo entero, vehiculadas por el sistema económico prevaleciente con sus efectos políticos y sociales a escala mundial. Una entrada relativamente tardía, parcial e indirecta en la economía capitalista ha tenido sus consecuencias específicas, es decir la reproducción de un pensamiento simbólico tradicional en varias capas sociales de la población, expresiones religiosas con alto grado de afectividad, utilización de un lenguaje religioso en lo político.

El período sandinista produjo una aceleración del proceso de "secularización" de la cultura, significando con ello que la racionalidad prevalente para la organización de la sociedad, la formulación de la ética y la formulación de metas colectivas, hacían menos referencias al campo religioso, sin necesariamente conllevar una desaparición de la fe. Al mismo tiempo, el casi monopolio de la Iglesia católica sobre la educación secundaria, una buena parte de los servicios de salud, la asistencia caritativa y los proyectos de desarrollo, desapareció, no por supresión, sino por el enorme esfuerzo y las numerosas iniciativas educativas, sanitarias y comunales de la revolución. También nació y se desarrolló la llamada "Iglesia de los pobres", es decir un conjunto de grupos de solidaridad cristiana, de comunidades de base, de instituciones de formación bíblica, teológica, de iniciativas ecuménicas, en coincidencia con el proyecto social y político del sandinismo.

Hubo una reacción muy negativa de la Iglesia jerárquica, cuando notó por una parte la disminución del espacio social que eso representaba para la institución eclesiástica, tradicionalmente muy poderosa en la sociedad; y por otra parte, la orientación socialista del régimen político, interpretada en el contexto de la guerra fría como el anuncio de la llegada del comunismo soviético. Se produjo la colaboración en el seno del proyecto revolucionario entre marxistas y cristianos

progresistas y ciertas corrientes anticlericales dentro del liderazgo político. La primera visita del papa en 1983, constituyó un ensayo de recuperación del espacio social por parte de la institución eclesiástica, sobre la base del peligro comunista y consecuentemente de la necesaria unidad de los católicos para enfrentarlo. Sin embargo, esta visita no obtuvo los resultados esperados, sino que creó más confusión y mas divisiones entre los católicos.

La politización de la fe que resultó de este período fue producto, por una parte, de la voluntad de la Iglesia jerárquica de defender su posición hegemónica en la cultura y su influencia predominante en el campo político, identificando evangelización y poder; y por otra parte, de cierta falta de distinción entre la fe cristiana y el proyecto político, en reacción contra una religión desvinculada de la dimensión social de la humanidad e identificada con una concepción burguesa de la sociedad.

La década de los 90 fue marcada por la restauración en varios dominios de la vida colectiva. Restauración de un orden social, político y religioso, con resistencias populares institucionales y en las calles. Con el proyecto neoliberal, se desarrolló el consumismo. Los desequilibrios económicos llevaron a los pobres a vivir en una economía de sobrevivencia promoviendo el individualismo y desarticulando los movimientos populares. Las diferencias sociales crecieron. En el campo religioso, la Iglesia de los pobres fue duramente reprimida. La recuperación del poder eclesiástico creció. La intervención política de la Iglesia culminó con la segunda visita del papa y su declaración sobre “la noche oscura”, es decir el período sandinista, lo que ha sido abundantemente utilizado por el poder político reaccionario y corrupto de este período.

La recomposición social que significó el proyecto neoliberal ha tenido sus dimensiones religiosas y lo tendrá todavía en el futuro. Por una parte, los medios populares afectados económicamente y una parte de

las clases medias vulneradas en sus niveles de vida, buscan sentido en sus vidas y mayor solidaridad social, lo que encuentran en los nuevos movimientos religiosos de tipo pentecostal. Por otra parte, los movimientos que promueven de manera exclusiva la espiritualidad, muchas veces con orientaciones individualistas, elitistas y fundamentalistas, tienen una mayor aceptación en las clases sociales más acomodadas, sirviendo indirectamente para afirmar su convicción de excelencia en una estructura social dualista y caracterizada por las injusticias económicas.

Para el futuro se puede esperar que un pueblo religioso como el nicaraguense transforme su religiosidad, no en función de las exigencias de una cultura globalizada impuesta por la “norteamericanización”, sino por una reflexión interna, basada en su experiencia colectiva, vinculando una fe profunda con la búsqueda de la justicia y con expresiones populares propias. El futuro del cristianismo en Nicaragua está ligado a la búsqueda de alternativas al orden económico destructor, es decir en la promoción de los valores evangélicos en la sociedad. Este futuro está condicionado también por una pastoral adecuada, sin triunfalismo eclesiástico, capaz de responder a las necesidades de las personas en la vida cotidiana y de entender su papel profético. Hay grandes reservas de esperanza, que no tienen necesariamente que transformarse en compensaciones ilusorias para las clases empobrecidas o en legitimaciones falsas para los ricos.

Francois Houtart
Managua, 17.01.01

I. INTRODUCCION

Conocí la obra de Francois Houtart y Genevieve Lemercinier sobre Nicaragua hasta 1992, cuando me puse en contacto con ella con ocasión de una amable invitación del P. Javier Llasera (q.e.p.d) y del mismo Francois Houtart para que me hiciera cargo del Centro de Análisis Sociocultural (CASC), el centro de investigaciones que el mismo Houtart había fundado en la Universidad Centroamericana (UCA) en la década de los ochenta con Genevieve Lemercinier. Esta iniciativa había contado con la entusiasta acogida del P. César Jerez (q.e.p.d), Rector de la UCA. Antes de eso, había conocido algunos artículos dispersos que cayeron en mis manos casi por casualidad y había sido entrevistado por los autores a propósito de uno de sus estudios en el país.

Al hacerme Director del centro que F. Houtart y Genevieve Lemercinier habían fundado, la primera tarea era conocer los antecedentes y la obra producida por el centro del cual me estaba haciendo responsable. Fue así como empecé a leer toda la producción de los autores en Nicaragua y aún algunas de sus obras más conocidas en el ámbito internacional. Empecé a tomar notas y, en conversación con ellos, a organizar de manera más sistemática mis lecturas y apuntes, estructurándolos alrededor de un tema de sumo interés para mí desde mi época de estudiante de filosofía y sociología en México: el fenómeno de la secularización. Después vimos que las notas, que sintetizaban más de mil páginas de los estudios principales de los autores, podrían servir a otros para conocer esta producción y decidimos publicarla en la forma de un pequeño folleto.

Sin embargo, el tiempo pasó y por diversas razones la publicación se fue atrasando. Mientras tanto, Genevieve Lemercinier murió. Ello nos comprometió aún más a empujar la publicación como un homenaje a ella. Entonces pedí un prefacio a F. Houtart que actualizara la vigencia

de los resultados de estos estudios en la situación de hoy. Es el prefacio que acompaña la presente edición.

La importancia de los estudios de Francois Houtart y Genevieve Lemercinier sobre la cultura en Nicaragua, y particularmente sobre la cultura religiosa nicaraguense, reside en el enfoque del problema y en la novedad de la metodología empleada.

Con relación al enfoque utilizado, en Nicaragua la cultura como representación sociocultural no había sido mayormente estudiada antes, y menos aún la cultura religiosa. En todo caso, la cultura había sido abordada con el tradicional acercamiento de la producción ilustrada en los distintos campos del arte, particularmente como producción literaria. En el caso del estudio del fenómeno religioso_ cuando la religión era objeto de estudio_ dada la influencia de este campo particular en la cultura en general, se partía de que la única susceptible de estudiarse era la religión prehispánica, porque era un producto humano, no verdadera, falsa creencia, susceptible por tanto de someterse al criterio humano.

El peso de la cultura religiosa sobre la cultura contemporánea en general del país solamente era constatado. No se concebía estudiar la función de las creencias religiosas y de la institución religiosa en la sociedad. No se concebía que las creencias religiosas actuales fueran susceptibles de estudio desde el punto de vista de la sociología. Y es este el aporte y la bondad del análisis proporcionado por los estudios de F.Houtart y Genevieve Lemercinier. Para Houtart, la religión desde el punto de vista de la sociología es un fenómeno susceptible de estudio como cualquier otro fenómeno social. Su especificidad como fenómeno social reside es que la religión hace referencia a lo sobrenatural; en lo demás, al igual que cualquier otro hecho social, tiene una lógica interna y una función social. EL autor es claro al afirmar que el enfoque sociológico no agota el estudio del fenómeno. La religión, igual que la cultura de la que forma parte, tiene diversas formas de acercamiento:

por la filosofía, por la psicología, la antropología, la historia, la teología. Cada ciencia o disciplina tiene su enfoque particular y preguntas específicas que hacerle a la realidad o fenómeno estudiado.

Este enfoque sobre la religión, poco común en nuestro medio, podría provocar desconfianzas y hasta rechazos en algún sector de creyentes poco acostumbrados a ver la religión como objeto de estudio. Para algunos podría ser considerado como una irrupción profana en campo sagrado. El pretender "tocar a Dios con las manos sucias."

A este respecto, quizá podría resultar interesante la reflexión que desde el punto de vista de creyentes católicos hacen Pedro González Blasco y Juan González-Anleo en su estudio: *Religión y Sociedad en la España de los 90* (¹), cuando afirman que la Iglesia católica es una realidad sobrenatural, trascendente, divina y, por ello, invisible y a-histórica, pero a la par constituye también una realidad que vive los tiempos y lugares, la forman personas concretas que participan de una misma fe en Cristo y la viven en las culturas y contextos en que habitan." (Id. pag. 15).

La sociología es una ciencia que no parte de ninguna fe religiosa. Trata de estudiar "lo social." Aborda lo religioso, no sólo en sus expresiones externas y visibles, sino que procura también, en alguna medida, entender y procurar "comprender" los contenidos que los creyentes tienen de su religión, lo que ésta significa para ellos y para otros seres humanos, y las consecuencias que de ello se derivan. La sociología también ha sido y es usada por las diferentes comunidades de creyentes para estudiar su propia organización, sus logros, así como sus formas de presencia o actuación en el mundo.

¹ Pedro González Blasco/Juan González-Anleo. *Religión y Sociedad en la España de los 90*. Fundación Santa María, Madrid, 1992.

El punto de partida de la sociología es, pues, más bien lo visible y externo que lo invisible y sobrenatural que entraña toda religión, pero desde su óptica, eminentemente social, la Ciencia sociológica ha dado también su visión de lo que "es" lo religioso, lo sagrado y lo profano (Cfr.Id. pag. 17).

Este enfoque analítico sobre los estudios de la religión, que tienen amplios antecedentes en sociólogos como Durkehim, Weber y otros, sólo se inaugura en Nicaragua con los estudios de Francois Houtart y Genevieve Lemercinier.

Un estudio de la cultura con este enfoque, y de la cultura religiosa en particular, requiere una metodología también particular, que permita identificar el factor subjetivo en las relaciones sociales objetivas. Y esa metodología es usada magistralmente por los autores en los diversos estudios que son aquí sintetizados. La combinación de métodos cualitativos y cuantitativos para la recopilación y análisis de la información, como la encuesta, el análisis estructural de textos de J. Gritti, el análisis de mitos, el análisis multifactorial de correspondencias y la entrevista a profundidad en las historias de vida son algunos de esos métodos utilizados. El resultado es un análisis muy rico y profundo de los fenómenos estudiados.

Esperamos que la síntesis de los estudios que aquí presentamos sirva para introducir a los interesados en el estudio directo de la obra de los actores sobre Nicaragua.

Manuel Ortega Hegg
Director CASC-UCA

I- CULTURA Y CAMBIOS RELIGIOSOS EN NICARAGUA

Estas notas reflexivas sobre los cambios culturales y religiosos en Nicaragua están basadas en la lectura atenta de los estudios que sobre la cultura de este país vinieron realizándose por el Centro de Análisis Sociocultural (CASC-UCA) durante el período 1986-1993 ⁽²⁾. Estos estudios no tocaron las particularidades específicas de la Costa Atlántica.

Las investigaciones aludidas han tenido como objetivo conocer la transformación de la cultura en un proceso de cambios profundos como los ocurridos en Nicaragua en los últimos años, con la doble finalidad de establecer los fundamentos de una reflexión sobre las representaciones socio-culturales de la sociedad nicaraguense, y preparar un instrumento que permitiera seguir la evolución de estas transformaciones a lo largo del tiempo ⁽³⁾. Así, estos estudios socio-

2

Nos referimos en particular a los siguientes estudios e investigaciones de Francois Houtart y Genevieve Lemercinier: *La Cultura en Managua: una Cultura en Transición*, CASC-CETRI, Managua, 1988; *La Cultura en Managua. Influencia de la Religión*, CASC-CETRI, Managua, 1988; *La Cultura en Managua. Los Factores Demográficos: los jóvenes y las mujeres*, CASC-CETRI, Managua, 1988; *La Cultura en Managua. Los Obreros*, CASC-CETRI, 1988; *Cultura en Managua. Los comerciantes de Managua y su cultura*, CASC-CETRI, Managua, 1988; *Las representaciones culturales de la salud en los grupos populares de Nicaragua*, CASC, Managua, 1987; *Campesinos y Cultura. Análisis de los perfiles culturales de una población campesina nicaraguense*, CASC-CETRI, Managua, 1988; *La Cultura religiosa de las Comunidades de Base en Nicaragua*, CASC-CETRI, Managua, 1989; *Cultura y religión de las nuevas clases medias en Managua*, CASC-CETRI, Managua, 1990; *La Conciencia social de los trabajadores del azúcar*, CASC-CAL, Managua, 1991; *El campesino como actor. Sociología de una comarca de Nicaragua*, El Comején, Edic. Nicarao, Managua, 1992; *La mujer urbana en Nicaragua. Visión del mundo, religión y dimensión ético-política*, Edic. Nicarao, Managua, 1993; *Juventud Popular urbana y participación social en Nicaragua. El caso de los barrios populares de Managua*, CASC-UCA, Managua, 1993.

³⁾ Cfr Houtart, Francois y Lemercinier, Genevieve. *La Cultura en Managua*, CASC-CETRI, Managua, 1988, Preámbulo.

culturales abordan diversos medios sociales urbanos de Managua y de la cultura campesina, y los diversos factores que influyen las mentalidades, como los factores demográficos o socioculturales.

A pesar de que, como se ha indicado, estas investigaciones no tenían como objetivo específico el estudio del proceso de secularización, lo implicaban dado el alto componente religioso de la cultura en Nicaragua. Además de su preocupación científica, el objetivo de estos estudios estaba vinculado al deseo de contribuir a la búsqueda de una sociedad más justa, donde la perspectiva del evangelio podría ser un aporte válido y profundo.

Los estudios tienen como base un concepto amplio de cultura. Considerada como uno de los factores del funcionamiento social, es definida como "el conjunto de representaciones producidas por el pensamiento en condiciones sociales precisas, que introduce, a la vez, la realidad natural o social en el campo de la conciencia, y permite, simultáneamente, la reproducción de las prácticas necesarias para la dominación de la naturaleza y para la construcción de las relaciones sociales" (4). Se parte, por tanto, de que no hay actividad humana sin representaciones, pues ellas son la manera de construir la realidad en la mente, construcción de la realidad que no se hace en un vacío social y cultural, sino en condiciones históricas concretas. Pero, que además, las representaciones tienen un carácter dialéctico: siendo producto de la mente individual y colectiva humana, una vez que existen, influyen sobre la práctica de los actores sociales. De esta manera, las idealidades, pensamientos o representaciones forman parte de la realidad social y están presentes en todas las relaciones que los actores sociales establecen entre sí y con la naturaleza.

4) Id.

Desde el punto de vista sociológico -ángulo desde el cual se abordan los estudios citados del CASC- la religión forma parte de la cultura, y como tal se refiere a una de las representaciones que los hombres hacen del mundo y de sí mismos, representación cuya característica fundamental es "hacer referencia a lo sobrenatural", sin que corresponda a la sociología pronunciarse sobre esa referencia (5).

El tema de la secularización, en el que centraremos nuestra lectura de los aportes de Francois Houtart y Genevieve Lemercinier, se inscribe dentro de un marco global de cambios observados en la cultura nicaraguense en estos años, como parte de las transformaciones más globales de las estructuras de la sociedad.

El término secularización hace referencia precisamente al cambio observado de pérdida de hegemonía de las representaciones religiosas en el campo de la cultura. Ello no significa necesariamente una pérdida de la fe religiosa, porque ésta es capaz de expresarse en otro tipo de cultura. Desde el punto de vista institucional, la secularización tiene como sentido una disminución de la influencia de las instituciones religiosas (Iglesias) en el campo político y en varias actividades de la sociedad civil.

Se ha verificado que en sociedades con actividades predominantemente agrícolas y artesanales, como Nicaragua, las representaciones religiosas constituyen una parte muy importante de las representaciones del mundo, la naturaleza y la sociedad, jugando un papel central en la reproducción social y cultural de estas sociedades (6).

5) Cfr. Houtart, Francois. Sociología de la Religión, Edic. Nicarao, Managua, 1992.

6) Id. También véase, Palma, Milagros. Revolución tranquila de Santos, Diablos y Diablitos, Edit. Nueva América, Bogotá, 1988.

En este sentido, las transformaciones de estas sociedades tradicionales, su modernización, conllevan igualmente la erosión de la cultura tradicional, evolucionando hacia una representación de lo real en el marco de un pensamiento más analítico, lo que da como resultado un pensamiento más secularizado. Desde este punto de vista, podemos hablar de una correspondencia entre lo que varios autores llaman "la modernidad" y el proceso de secularización. En este sentido, la "modernidad" fue el resultado cultural de la expansión de la economía mercantil desde el siglo XIII en Europa y que culminó con la industrialización.

Entendemos pues la secularización como un proceso en el cual se observa una disminución e inclusive el abandono de una lectura religiosa de la realidad natural o social, por parte de los actores sociales. Con ello pretendemos utilizar el término secularización - como se hace en los estudios del CASC- de manera analítica y no ideológica, es decir, partiendo de la observación de la realidad nicaraguense. De este modo, pretendemos despojarlo de cargas valorativas, correspondientes a procesos de otros contextos diferentes al de Nicaragua.

Así, pues, en estas notas pretendemos sistematizar las referencias que sobre la secularización se hacen en los estudios del CASC, las características que ese proceso asume en Nicaragua y los retos pastorales que plantea, en el marco más global de los cambios socio-culturales ocurridos en Nicaragua.

Existe hoy en la literatura social y filosófica una crítica fuerte de la "modernidad". Se trata de la corriente post moderna. Se entiende por eso la crítica al Racionalismo que caracterizó tanto al siglo de las luces como la evolución del pensamiento científico subsecuente. El ser humano apareció como capaz de generar el progreso sin límites y de dominar el mundo natural para someterlo a sus necesidades insaciables. Es por eso que la humanidad está llegando a una vía sin salida.

Al mismo tiempo se critica el pensamiento global y sistematizante, acusándolo de totalitario y deshumanizante. El acento se pone sobre el actor individual y las ciencias sociales, son presentadas como facilitando el entendimiento entre los grupos socialmente diferentes, pero sin pretensión de ser explicativas.

Si compartimos la crítica de la “modernidad”, tanto en su forma de organización de la economía en términos neoliberales exclusivos de competitividad y de provecho, y su expresión en un marxismo dogmático y mecánico, no podemos aceptar la idea de que no existan sistemas ni posibilidades de aplicación. El abandono de estos elementos de la reflexión social en un momento caracterizado por la mundialización de la economía capitalista y del “pensamiento único” (neoliberal), significa de hecho una contribución ideológica al reforzamiento del sistema capitalista y a su reproducción.

La crítica a la modernidad no significa el total rechazo a lo que significó en el pensamiento y en el actuar humano el Renacimiento o las Luces. Sin duda el hecho de explicar la naturaleza y la sociedad en función de sus propias lógicas de funcionamiento significa para la humanidad un progreso intelectual que ha permitido realizaciones materiales y culturales importantes. Criticando el carácter deshumanizante de esta racionalidad, su exclusión de lo afectivo y de todo lo que no sea la eficacia instrumental, como también su aplicación a la ley de mercado o al Estado totalitario, no pretendemos que el acceso a un conocimiento científico y a una tecnología adecuada a las necesidades reales de la vida contemporánea, no sea un derecho humano fundamental de todos los pueblos.

Precisamente la experiencia comprueba que para conquistar y defenderlos se necesita de un salto cultural. Es difícil mantener una cooperativa agrícola, sin que los campesinos entren en una nueva racionalidad económica (no capitalista, pero sí de una adecuación entre costos y precios). Lo mismo es aplicable a un movimiento obrero que

difícilmente puede construirse a mediano o a largo plazo, sin la existencia de una conciencia de clase, que exige por lo menos implícitamente un análisis social que no haga ver como naturales las diferencias sociales.

Es eso lo que los autores de estos estudios llaman un pensamiento o una visión del mundo moderna; en contraste, por ejemplo, con una racionalidad económica agrícola de pura conservación o con una visión social que naturaliza las relaciones sociales. En este sentido la palabra “moderna” es más un concepto descriptivo que analítico, lo mismo que la palabra “tradicional”, que los autores utilizan en el transcurso de sus trabajos y que nosotros reproducimos en este texto.

1- LA TRANSICION SOCIO-CULTURAL EN NICARAGUA

Los estudios parten de que el análisis de la cultura, de la religión y, por ende, de la secularización, deben ubicarse en el conjunto de la sociedad y no como un elemento aislado. Solo así es posible la explicación sociológica. De ahí que en esta parte tratemos de ubicar nuestro tema en relación con las transformaciones ocurridas en Nicaragua en su historia reciente, sintetizadas en los estudios.

En primer lugar, el fenómeno de la secularización está vinculado a las transformaciones operadas en la sociedad agraria tradicional nicaraguense por la introducción del capitalismo en su modalidad dependiente y, en segundo lugar, a los cambios profundos ocurridos en Nicaragua con la Revolución Popular Sandinista.

El primer proceso, común a otros países, significó una erosión parcial de la predominancia religiosa en la explicación e interpretación de la realidad. La introducción de nuevas prácticas económicas, de una nueva lógica y nuevas categorías ideales, aunque sólo asimiladas por una minoría que impulsaba estas transformaciones -la burguesía y sectores de la pequeña burguesía- afectó la homogeneidad cultural tradicional.

A ello debe sumarse el impacto cultural de la rápida urbanización del país, particularmente el crecimiento vertiginoso de Managua, el aumento de la educación y el creciente papel de los medios de comunicación social. Todas estas transformaciones han conllevado cambios en los esquemas de pensamiento y en los valores sociales, con sus consecuentes efectos sobre los actores sociales y la cultura en general, que encuentra dificultades para reproducirse según los parámetros tradicionales.

Sin embargo, dado el carácter incompleto del capitalismo agrario del país -no proletarizó a todo el campesinado y no garantizó

en todos los casos la sumisión real del trabajo al capital, sino de forma indirecta- persisten en las masas rurales y subproletarios urbanos la producción de modelos o rasgos culturales tradicionales, como veremos; mientras en otros sectores urbanos -embriones de clase media y obreros- la producción cultural se caracteriza por intentos de síntesis entre los elementos de la cultura anterior y la nueva. De ahí que pueda hablarse en general de la existencia de una transición social y cultural.

Según los estudios, todo este proceso fue acelerado por las transformaciones profundas que produjo la revolución sandinista, tanto a nivel de las relaciones sociales (destacando en este sentido la reforma agraria) como a nivel de las representaciones (con la aparición de un discurso y un proyecto político nuevos).

Todo ello incidió en una transición social y cultural de nuevo tipo dentro de la modernización de las estructuras precedentes de la sociedad. Así, el desarrollo de las fuerzas productivas a nivel económico asumió la particularidad de promover una amplia participación de los actores sociales en las estructuras del sistema económico, por ejemplo las cooperativas, generando nuevas prácticas sociales. Esta aspiración se extendió a los ámbitos sociales, políticos y culturales, creando las condiciones para una acción correspondiente a otro tipo de racionalidad moderna.

Destaca en este sentido el extraordinario esfuerzo de extender la educación en todos los niveles, con incidencia en las condiciones culturales del país; el impacto nacional de la guerra, particularmente en la juventud; el desarrollo más acelerado de una mentalidad urbana, producto del crecimiento de Managua y otras ciudades por el éxodo rural y el elevado crecimiento demográfico; la aparición de nuevos estratos de clase media de extracción popular, dado el papel relevante del Estado en la organización económica y social.

Sin embargo, cabe destacar que las bases materiales no fueron establecidas de manera generalizada, lo que ha tenido su repercusión en la transformación cultural, que asume como característica la heterogeneidad.

Evidentemente, no existe una vinculación mecánica entre sistemas económicos y estructuras culturales. Por una parte, los modelos culturales no se conforman con coincidencia matemática con las clases sociales, sino que lo que realmente existe son tendencias particulares a cada una de ellas. Por otra parte, no hay una homogeneidad cultural perfecta dentro de cada clase social, por muchos motivos, ligados a condiciones colectivas e individuales, históricas y actuales.

Tampoco pueden perderse de vista, como veremos, algunos cambios ocurridos en el campo específico de la religión, como la diversificación de la pertenencia religiosa, -por el crecimiento de las iglesias evangélicas, particularmente de los nuevos grupos religiosos-, y ciertas transformaciones en los contenidos de las creencias y de algunas prácticas religiosas, a partir de nuevos movimientos laicos, las comunidades de base y una nueva reflexión teológica sintetizada en la teología de la liberación.

Una de las consecuencias de estas transformaciones en el ámbito de la cultura en general y de las representaciones religiosas en particular ha sido precisamente el desarrollo de un proceso de secularización, con sus efectos consecuentes sobre estos mismos ámbitos y las prácticas sociales y culturales.

En síntesis, los estudios parten de la hipótesis de que en la sociedad nicaraguense se está produciendo una evolución cultural entre dos polos extremos de pensamiento: el pensamiento mítico, por un lado, y el pensamiento analítico, por otro. Estos polos son utilizados por los autores como "ideas-tipos" en el sentido de Max Weber, es

decir, como polos teóricos, entre lo cuales está oscilando la realidad estudiada.

El primero es típico de sociedades tradicionales con escaso desarrollo de las fuerzas productivas y se caracteriza por colocar la explicación de la realidad natural o social fuera del fenómeno o fuera del universo histórico y social ("sobrenaturalización de lo natural" y "naturalización de lo social"); el segundo es característico de las sociedades modernas y entiende los eventos y las situaciones en términos de causa - efecto y las estrategias de acción en términos de una lógica instrumental para adecuar el fin a los medios.

Desde el punto de vista de nuestro tema, la transición cultural significa el abandono paulatino y gradual del referente religioso para interpretar la realidad natural o social, y por lo tanto, un proceso de secularización. Sin embargo, como veremos, la secularización observada en Nicaragua no significa unívocamente el abandono de la religión o su substitución automática por el ateísmo, sino que se observa la posibilidad de un pensamiento secularizado asociado a distintas formas de fe religiosa.

2- ASPECTOS METODOLOGICOS

Para efectos de una mejor comprensión de los resultados de los estudios, nos parece importante señalar algunos elementos de la metodología utilizada. Aplicando una metodología de correlaciones múltiples para el análisis de la cultura ⁽⁷⁾ los estudios pretendían conocer, en las condiciones de cambios de Nicaragua, la producción cultural de los actores sociales, sus visiones del mundo, los grandes ejes del campo cultural y su evolución, y cómo los diferentes grupos

⁷ Se trata del método de análisis factorial de correspondencia y el método de análisis post-factorial aplicado a los resultados del primero.

sociales se situaban en este panorama de la producción cultural. En otras palabras, se trataba de identificar las visiones del mundo que se encontraban en la población investigada, estudiar si estas visiones del mundo coincidían con varios grupos sociales, con diversas opciones políticas o con afiliaciones religiosas y, en algunos casos, tomando como referencia una serie de creencias que tienen una dimensión social y cultural, observar sus relaciones con las visiones del mundo.

Con el fin de analizar las diferentes formas de visión del mundo que podían coexistir en el seno de la sociedad nicaraguense, la metodología sometía un conjunto de proposiciones al juicio de los encuestados. Por ejemplo, en el caso del estudio de Managua, la encuesta se orientó a medir, por un lado, la permanencia de la religión como factor homogenizante de la cultura y, por otro lado, a precisar el modelo de sociedad que se derivaba de las representaciones identificadas en los actores sociales.

Ello implicaba traducir el tema de la religión y de la sociedad en una serie de indicadores o proposiciones que permitieran revelar las dimensiones de los temas investigados.

Otras proposiciones sobre la economía, lo social, la educación, la salud, la política, la religión y el medio ambiente, en el caso de Managua, permitían identificar las percepciones de los actores sociales sobre los acontecimientos coyunturales a nivel internacional y la vida cotidiana nacional.

Un estudio similar se realizó en el ámbito rural. Estudios más específicos del factor religioso se realizaron como parte de la profundización de los resultados iniciales.

En general, la metodología pretendía resumir dos aspectos particulares de la realidad natural y social: el tiempo y el espacio, a los

cuales se enfrentan los actores sociales no importa cuál sea su cultura y frente a los cuales producen diversos modelos de prácticas.

En este caso, se parte de que en una sociedad tradicional, con bajo desarrollo tecnológico y alta vulnerabilidad de los individuos frente a la naturaleza, se genera inconscientemente la necesidad de buscar formas de seguridad colectiva en la reproducción de un presente de acuerdo total con el pasado, como una sucesión de ciclos de la naturaleza y de regulación de las actividades agrícolas. Estas representaciones están asociadas a la dificultad de imaginar espacios sociales abstractos, como por ejemplo, representaciones de la nación, el estado, las clases sociales, etc.

En el ámbito religioso se ha observado que la noción del tiempo suele estar poco presente en el discurso religioso de la sociedad tradicional; con una economía dependiente de la naturaleza, que se expresa en una concepción cíclica del tiempo, Dios aparece como dueño de la naturaleza, y en consecuencia del tiempo cíclico.

En el caso de Nicaragua, los estudios muestran que la representación tradicional del espacio pasa por un eje principal alto/bajo, con varias expresiones opuestas: cielo/tierra, Dios/hombre, bien/mal, dominante/dominado, permitido/prohibido.

Esta oposición se flexibiliza en el campo religioso a través de la mediación de los "santos" y las "promesas" para influenciarlos o darles gracias cuando ellas se han cumplido. Son prácticas religiosas asociadas a la búsqueda de protección y a una interpretación de la historia como un hecho dado, al cual debe conformarse el hombre.

En oposición a estas concepciones tradicionales del espacio y del tiempo, que otros estudios habían mostrado muy presentes en el

área rural nicaraguense ⁽⁸⁾, el predominio cada vez mayor de la racionalidad económica capitalista, el pensamiento científico y sus aplicaciones, transforman la manera de concebir el tiempo y el espacio. El tiempo se transforma paulatinamente en patrón de medida del trabajo y de todas las actividades humanas; ello abre una nueva concepción del futuro, ya diferente al pasado y al presente, y una nueva forma de pensar la historia, llena de incertidumbres y riesgos, pero también de protagonismo. El espacio es también reproducido y multiplicado en representaciones abstractas de dimensiones físicas y sociales, que amplían el horizonte al infinito.

En el caso del análisis factorial específico del factor religioso, la metodología introduce proposiciones específicas sobre componentes religiosos de interés al caso.

Para nuestros efectos, centraremos nuestro interés en el material de campo recopilado fundamentalmente en seis encuestas. La primera, en 1986 y 1987, es una muestra de 872 entrevistados de los grupos principales de la población de Managua, ubicados en 118 barrios. A pesar de no ser estrictamente representativa, dada la falta de bases estadísticas en el país -el último censo nacional al momento de las investigaciones se realizó en 1970-, puede decirse que se acerca bastante a la realidad estadística, con sobre-representación de los estudiantes universitarios y la sub-representación de las antiguas élites conservadoras.

Su objetivo, cómo se ha señalado, era conocer mejor las bases de una construcción cultural en una situación de profundas transformaciones, precisando la configuración del campo cultural de Managua y la permanencia de la religión como factor homogenizante,

⁸ Por ejemplo, Palma, Milagros. Por los senderos míticos de Nicaragua, Edit. Nueva Nicaragua, Managua, 1984; y de la misma autora, la ya citada Revolución tranquila de santos, diablos y diablitos, Edit. Nueva América, Bogotá, 1988.

así como los modelos de sociedad derivados de las representaciones detectadas en esas condiciones.

Los resultados de la investigación se sintetizan en el informe: "La cultura en Managua, una cultura en transición", así como en otros informes específicos por grupos sociales o variables demográficas que profundizan el informe general. Sobresale para nuestros efectos, el informe: "La cultura en Managua, influencia de la religión" que sobre la base de la muestra citada, estudia el tema religioso e incluye una pregunta sobre la pertenencia religiosa de los entrevistados.

La segunda encuesta, con los mismos objetivos que la anterior, se realizó en una muestra de 139 personas del mundo rural, que incluyó pequeños agricultores, cooperativistas, asalariados agrícolas y personal técnico de apoyo. Sus resultados se expusieron en el informe: "Campesinos y cultura. Análisis de los perfiles culturales de una población campesina nicaraguense"(1988).

Las encuestas posteriores profundizaron algunos aspectos importantes de los primeros estudios. Así, por ejemplo, el informe "la cultura religiosa de las comunidades eclesiales de base en Nicaragua"(1989) basado en una muestra de 487 miembros de las mismas, de todo el país, salvo de las regiones autónomas, tuvo como objetivo estudiar la cultura religiosa de las CEBS, y más concretamente la transformación de la cultura religiosa en las CEBS y sus aportes organizativos en las condiciones de cambios en el país.

El estudio: "Cultura y religión de las nuevas clases medias en Managua"(1989-1990), basado en 77 entrevistas semidirigidas con cuestionarios abiertos, profundiza sobre dos resultados obtenidos en la primera encuesta de Managua: el rechazo consciente a una pertenencia formal a las instituciones religiosas y el desarrollo de ciertas formas de ateísmo.

El estudio sobre "La mujer urbana en Nicaragua, visión del mundo, religión y dimensión ético-política"(1992) y publicada con el mismo título en 1993, se basa en una encuesta aplicada a 200 mujeres (100 católicas y 100 protestantes) de tres categorías sociales: alta, media y baja y pretende plantear la problemática específica de la mujer en la sociedad nicaraguense, guiados por hipótesis de los estudios anteriores y particularmente por dos preocupaciones: el grado de acceso de las mujeres urbanas de diversos medios sociales a la percepción de la macro-dimensión de la sociedad y a una visión del mundo secularizada.

El libro: "El campesino como actor"(1992) producto del estudio de una comarca campesina, El Comején, complementa las investigaciones socio-culturales sobre la realidad campesina, con base en una encuesta a 220 personas.

II. LA SECULARIZACION EN LOS COMPONENTES DE LA RELIGION

Como señalamos anteriormente, nos interesa en estas notas conocer el proceso de secularización en Nicaragua. Para ello, creemos importante hacerlo agrupando los resultados de los estudios mencionados en los elementos que a través de múltiples observaciones han sido fijados como constitutivos de los sistemas religiosos: las significaciones, las expresiones, la ética con referencia religiosa y las organizaciones religiosas.

Las representaciones están constituidas por las creencias religiosas, que dan un sentido a las relaciones del hombre con la naturaleza, a las relaciones sociales y a las finalidades del género humano; es decir, toda religión produce una interpretación de la realidad, de la historia, del hombre y del mundo, constituyendo un sistema de creencias; el segundo elemento se refiere a las expresiones

individuales o colectivas como las devociones, cultos, oraciones individuales o colectivas, peregrinaciones, romerías, ritos y liturgias; la ética consiste en el tercer elemento de los sistemas religiosos y es el conjunto de normas con referencia religiosa que regulan los comportamientos individuales y sociales. Por último la organización religiosa está constituida por las varias iglesias, el clero, las parroquias o las congregaciones, las asociaciones laicales, etc, es decir, todo sistema religioso tiene un cierto grado de organización, variando en sus niveles formales o informales según las religiones ⁽⁹⁾

De forma general, la transformación de estos elementos de los sistemas religiosos y la disminución de su influencia sobre las representaciones culturales de la sociedad, nos estaría indicando la presencia de un proceso de secularización.

Es importante, sin embargo, señalar el hecho de que los elementos constitutivos de la religión (creencias, expresiones culturales, ética, organización) tienen una autonomía relativa, lo que se expresa con frecuencia en que su transformación no es simultánea ni automática, y que, por lo tanto, el cambio de uno de ellos no implica necesariamente el cambio de los otros.

⁹⁾ Houtart, Francois. Sociología de La Religión, Edic. Nicarao, Managua, 1992.

I- LA SECULARIZACION EN LAS REPRESENTACIONES

I.1. LOGICAS Y MODELOS CULTURALES URBANOS DE MANAGUA.

El estudio sobre "la cultura en Managua, una cultura en transición" revela que la lógica fundamental que atraviesa y configura la cultura urbana de Managua es la que opone dos formas de pensar religioso y dos modelos de sociedad.

En efecto, por un lado se observa un modo de pensar religioso tradicional, acompañado en el ámbito social con una ideología típica de una economía de mercado (capitalista), la cual ve como natural las diferencias sociales y los mecanismos de acumulación; por el otro lado, un modo de pensar que rechaza esta visión religiosa y la legitimación social indirecta que ella proporciona, vinculándose en el ámbito social a una alternativa diferente al capitalismo. Recordemos que en el período de este estudio se vive una fuerte controversia ideológica y práctica en la sociedad nicaraguense.

Esta oposición, calificada en el estudio como "debate cultural" se expresa en el ámbito social urbano como la aceptación o rechazo de una visión de la sociedad en tanto producto de leyes naturales y con poca posibilidad de control por parte de los actores sociales.

La información recopilada y procesada muestra cómo el modelo tradicional es el más extendido en Managua; pero también muestra que ya no es el modelo de religiosidad tradicional rural, sino un modelo tradicional urbanizado con rasgos individualizantes, que ve, por ejemplo, la salvación como un fenómeno personal o el santo patrono como referencia individual, lo que lo diferencia de la religiosidad popular rural, de carácter colectivo.

Pero, además de esta lógica dominante, que opone dos visiones socio-religiosas, la cultura de Managua está igualmente integrada por dos lógicas secundarias: la primera se observa muy cerca de la lógica fundamental en tanto revela una serie de oposiciones en lo concerniente a la religión, pero con una representación más vaga y poco analítica de la sociedad; la segunda constituida por la lógica de la duda y de la ignorancia (no respuesta a la encuesta), estaría mostrando en gran medida la erosión de las posiciones reproducidas tradicionalmente y, por tanto, el impacto que estaban sufriendo las certidumbres religiosas y sociales en este proceso de cambios.

Esta configuración diversa y plural de las lógicas que conforman el universo cultural de Managua permiten constatar que efectivamente estamos en presencia de una transición cultural. Esto significa que la cultura tradicional no puede reproducirse más como en el pasado. Pero, además, que ha desaparecido el rol homogenizante tradicional de la religiosidad popular en la cultura de Managua, marcada ahora por la heterogeneidad de representaciones.

A partir de esta primera constatación, el estudio avanza un poco más, poniendo en correspondencia las lógicas detectadas con los individuos entrevistados. El resultado es la identificación de seis perfiles o modelos culturales en los que sería posible agrupar a los diferentes entrevistados.

Existe un modelo o perfil tradicional donde, a su vez, es posible distinguir un modelo o perfil "tradicional social" y otro modelo "tradicional-individual"; otro perfil de "indeterminados", constituido por las dudas y las respuestas indicando ignorancia, donde, a su vez, es posible distinguir un perfil de "ignorancia total" y otro de "ignorancia social"; y finalmente, un perfil o modelo cultural modernizante. Veamos cada uno de ellos.

El modelo tradicional en su conjunto se caracteriza por tener en común los elementos de una religiosidad tradicional. Sus diferencias obedecen a dos tipos de orientaciones de carácter ético-social: la apertura hacia los demás y el cambio social (tradicional social), por un lado; y una fuerte connotación individualista y un conocimiento práctico de las lógicas de la economía de mercado (tradicional individual), por el otro.

Relacionando estos perfiles tradicionales con indicadores de condición y posición de clase de los diferentes actores sociales tratando de ver la influencia de este factor en estos perfiles, fue posible precisar más los resultados.

El primer perfil se corresponde con los sectores sociales de mayor debilidad económica y como veremos al analizar el factor educativo, de más bajo nivel educativo formal: cuadros inferiores, servicios domésticos, vendedores ambulantes y pequeños artesanos; el segundo perfil se corresponde con los comerciantes, quienes están sobre-representados en este perfil, las personas de más de cuarenta años y en los creyentes de afiliación católica. El polo tradicional representa el 43.4% de la muestra.

Los perfiles intermedios son los de la duda y la ignorancia y corresponden a tres grupos. El primer grupo no expresa ninguna racionalidad económica, rechaza la naturalización de las diferencias sociales y aunque expresa confianza en el futuro, gracias a la revolución, cuestiona tanto las creencias tradicionales como las ideologías sociales, no importa su signo.

Es el grupo denominado de los "inseguros" y está constituido particularmente por los estudiantes de los primeros años de la universidad.

Los otros dos perfiles intermedios están constituidos por los ignorantes: el primero de ellos expresa una "ignorancia total", tanto en lo que respecta a lo religioso como a lo ideológico; aparecen altamente representados en este grupo, los jóvenes menores de 25 años y los universitarios; lo componen en total el 8.7% de la muestra; el segundo perfil de ignorancia lo constituyen los "ignorantes parciales", representan el 8.8% de la muestra, la constituyen los mismos actores sociales y manifiestan tradicionalidad desde el punto de vista religioso y duda con respecto a la ideología social.

Estos grupos intermedios representan el 35% de la población estudiada.

Finalmente, el perfil modernizante se configura como un rechazo a las funciones tradicionales de la religión -protección, salvación y legitimación de lo social- y a favor de una ideología inspirada en el socialismo en sentido amplio. Reconoce el carácter social y, por tanto, no natural de la sociedad; acepta una sociedad sin clases, pero no se pronuncia sobre la importancia del fundamento de las relaciones de producción capitalista. Este es un perfil secularizado en su concepción del mundo. A él aparecen asociados los cuadros superiores y medios del aparato político y burocrático del Estado, médicos y profesores de educación secundaria y educación superior. En este modelo, los universitarios, tanto los que se definen como ateos, como los "creyentes sin afiliación institucional" aparecen sobre-representados.

Este perfil representa el 21.7% de los entrevistados.

Cabe destacar que existe una correspondencia entre perfiles culturales y grupos socio-profesionales, salvo en el caso del grupo de los trabajadores, que no aparece como portador de un modelo cultural específico. Ello es reflejo de la heterogeneidad de este grupo, donde encontramos desde artesanos hasta obreros de industrias de

transformación, pasando por albañiles, electricistas, carpinteros, mecánicos, ubicados en pequeñas o medianas empresas, estatales o privadas, y en sectores de actividad de servicios. Ello los diferencia de los otros grupos socio-profesionales que aportan elementos propios en la constitución de la cultura.

Por otro lado, es importante subrayar que los grupos portadores de una cultura modernizante secularizada, pertenecen a sectores sociales ubicados fuera del proceso de producción, lo que implica que la cultura que sustentan difícilmente puede imponerse como cultura dominante. En opinión de los autores, eso es un indicador de una sociedad de capitalismo incompleto, donde el tipo de proceso de acumulación no generaliza la relación capital/trabajo y donde los cambios culturales son generados fundamentalmente por el modo de vida urbano y por canales educativos e informativos.

1.1.2 Otros factores significantes en la cultura de Managua

La investigación sobre Managua revela igualmente la incidencia de factores demográficos y culturales en estas culturas urbanas.

Factores demográficos como el sexo y la edad, se observan como influyentes en el perfil cultural de los individuos y por eso mismo constituyen no solamente hechos físicos, sino hechos culturales.

Con relación al sexo, las mujeres aparecen como más tradicionalistas que los hombres (por cada 100 hombres tradicionales hay 128 mujeres en esta categoría e, inversamente, por cada 100 mujeres modernizantes hay 163 hombres del mismo tipo cultural). Pero además, el estudio revela que las mujeres tienen tendencia a ubicarse en posiciones extremas, sean ellas tradicionales, progresistas o de ignorancia total. Eso revela el lugar social de los respectivos generos en la sociedad urbana de Nicaragua.

Con relación a la edad, el debate cultural aparece como un componente del conflicto generacional. Efectivamente, el debate que opone los partidarios de un modelo tradicional a los defensores de un modelo modernizante es parte también de las contradicciones entre la generación adulta y la joven generación, como lo muestran los datos siguientes: los adultos de más de 46 años tienen un índice de tradicionalidad de 165, mientras que en los jóvenes de menos de 25 años el mismo índice es de 100; la categoría de personas entre 26 y 45 años (categoría de edad intermedia) alcanza un índice de tradicionalidad de 125. Sin embargo, el porcentaje de modernizantes no es inverso al anterior, pues representa 23% de los jóvenes, 23.7% de encuestados en edades medias y 12% de los de más edad.

Pero además, la juventud expresa más su ignorancia que los otras categorías de adultos, constituyendo un 21.3%. Sumado a los que dudan de la tradición (20%) nos da un 41.3% de jóvenes con un contorno vago.

En cuanto al factor educativo, hay una incidencia innegable de la escolarización formal en el retroceso de la mentalidad tradicional. La investigación revela que la proporción de tradicionalidad decrece a medida que se eleva el nivel de enseñanza, pero también que el perfil modernizante no aumenta en la misma proporción, pues se desarrolla un perfil de indeterminados, que afecta al 39% de los universitarios, el 28% de personas que han terminado la enseñanza superior y un 30% de los bachilleres. No obstante, los datos revelan con toda claridad cómo la ruptura con la mentalidad tradicional se produce a nivel de los estudios secundarios completos.

Sin embargo, es importante indicar que los estudios también revelan que el factor educativo formal no es suficiente para provocar automáticamente el paso a la modernidad, como lo muestra el desarrollo del perfil de indeterminados, a que hemos hecho referencia.

Un análisis del factor religioso, como otra variable que incide en los perfiles culturales de los individuos, muestra que, según la pertenencia religiosa, la tradicionalidad se distribuye en un 59.2% para los miembros de nuevos movimientos religiosos (¹⁰), 51.6% para los católicos, 44.8% para los protestantes, 39.8% para los creyentes sin afiliación institucional y 0.0% para los que se dicen ateos.

Ello significa que es en los nuevos movimientos religiosos donde se continúa reproduciendo en mayor medida la función tradicional de protección y explicación del mundo con referente religioso. De ahí que la investigación plantee que, en una situación de transición cultural caracterizada por la indefinición de perfiles, el paso a los estos nuevos movimientos constituya "un refugio en un modo de pensar" que el creyente puede dominar.

Por otro lado, según la encuesta la reproducción del perfil tradicional se da en el 52% de los católicos.

En los creyentes sin afiliación se identifica un 22% de inseguros, que representa personas que cuestionan las creencias religiosas y la ideología tradicional. El perfil modernizante, en el otro extremo, se distribuye en un 62% entre los ateos.

1.1.3. La secularización en la transición cultural urbana de Managua.

Como se ha señalado, en Nicaragua es común afirmar que la cultura tradicional del país es religiosa, lo que significa que la religión se constituye en un factor predominante y homogenizante de la cultura

¹⁰) adherentes de las comúnmente llamadas "sectas", y que los autores prefieren llamar miembros de "nuevos movimientos religiosos".

y que por ende, integra en su discurso una interpretación de toda la realidad, ya sea natural o social.

Sin embargo, la investigación sobre Managua revela la existencia de una transición cultural, con su correspondiente incidencia en las representaciones con referente sobrenatural. En efecto, se han producido nuevas interpretaciones de la realidad que entorna a los actores sociales, las que van sustituyendo las viejas interpretaciones y prácticas o buscando una nueva síntesis entre ambas.

En Nicaragua esta transición social y cultural fue activada y acelerada por la revolución sandinista, dada su finalidad consciente de extender, en el conjunto de la población, una manera de pensar y de vivir propias de sociedades modernas.

Es en gran parte por ello que la lógica fundamental que atraviesa la cultura de Managua es la oposición entre los defensores de la visión o mentalidad tradicional, con el rol permanente de la religión como referente de las interpretaciones de la realidad para los actores sociales, y los defensores de una mentalidad modernizante, que rechaza esa función religiosa. Y aunque el modelo cultural más extendido sea el modelo tradicional, un análisis más cuidadoso de los datos revela que un 78.4% de los entrevistados no puede ya reproducir el perfil tradicional en su totalidad. Las representaciones y las creencias del pasado ceden terreno ante el avance de un espíritu global de tipo analítico, extendido a través de la educación formal y las nuevas prácticas. En la mayor parte de los casos se trata de un saber concreto, que transforma parcialmente el campo cultural.

La religión no es más el factor unánime y homogenizante de la cultura urbana en Managua. La referencia religiosa que caracteriza a la mayoría (tradicionales sociales, individualistas y anómicos sociales) ya no es la visión tradicional rural, sino una visión tradicional urbana, que se caracteriza por un fuerte peso de las connotaciones individualistas y

utilitaristas, y por la tendencia a retrotraer la religión al plano de la vida privada.

La religión juega, así, una doble función: motivar la existencia a través de la imposición de un código de conducta basado en la oposición bien/mal (la religión se torna más ética); y compensar la precariedad de las condiciones materiales que afectan la vida cotidiana.

En estas condiciones, resulta explicable cómo, para los grupos tradicionales, asimilar un discurso abstracto del espacio y del tiempo y, por ende, el análisis social, o imaginar un futuro que no fuere esencialmente la reproducción del pasado, es prácticamente imposible.

En el caso de los modernizantes, hay un rechazo al referente tradicional de connotación religiosa. Esta secularización de la representación no significa automáticamente el rechazo de la religión por parte de todos, pues en el grupo hay creyentes y otros que se dicen ateos.

Es interesante señalar que, este proceso de secularización que se expresa en la imposibilidad de seguir reproduciendo de la misma manera la mentalidad tradicional, no significa que esté claro para los actores sociales el punto hacia el que caminan. La producción de sentido es aún incierta para muchos de ellos. De ahí los perfiles de dudas, ambigüedad, vaguedad, incertidumbre y anomia (ausencia de reglas sociales) que caracteriza este proceso de transición.

Estas primeras constataciones de una secularización de las representaciones culturales de Managua nos sirven de base para dar un paso más y ver si este fenómeno está ocurriendo también en el área rural.

1.2- LOGICAS Y MODELOS CULTURALES EN EL AMBITO RURAL

Las investigaciones sobre la cultura campesina realizadas por el CASC revelan igualmente una transición cultural, expresada en una configuración heterogénea del campo cultural.

La lógica fundamental que estructura el campo cultural rural se caracteriza, en primer lugar por integrar en un mismo conjunto el tema de la religiosidad tradicional y el de un modelo de sociedad que ve como naturales las diferencias sociales y como justas las relaciones entre el capital y el trabajo; en segundo lugar, esta lógica no integra la ética social, ni el cambio social ni la racionalidad económica y, en el tema religioso, no incluye la oposición dicotómica entre Dios y los hombres ni la noción de castigo o recompensa; en tercer lugar, esta lógica tiene como base el inicio de un debate cultural que opone acuerdo y desacuerdo o duda sobre la visión tradicional de la realidad.

Cabe señalar que en este caso sigue predominando una interpretación religiosa de la realidad -característica tradicional de la visión del mundo campesina-, que incluye la percepción de los elementos de la naturaleza, la sociedad y los seres humanos y que expresa la vulnerabilidad de los actores sociales o, dicho de otra manera, el débil desarrollo de las fuerzas productivas; sin embargo, el predominio no puede dejar de reconocer el rechazo o la duda sobre esta visión religiosa del mundo.

Pero además de esta lógica fundamental, el campo cultural aparece configurado por otra lógica secundaria que rechaza los referentes de la religión tradicional rural. Sin embargo, cabe subrayar que este rechazo no está asociado a una ideología de tipo socialista, dado que este modelo integra una ideología que rechaza la priorización del compromiso del actor social con la colectividad y, además, cualquier posibilidad de construcción de una sociedad sin clases.

Un paso más de la metodología utilizada permite, igual que en el caso de Managua, establecer una tipología de los entrevistados, sobre la base de la similitud de sus respuestas (agrupamientos de los perfiles culturales personales por similitud).

De esta manera, el estudio establece cinco categorías de entrevistados (o perfiles culturales): un perfil progresista social y tradicional religioso, un perfil de rechazo a la religiosidad tradicional y tres perfiles indeterminados.

El primer perfil, denominado "progresista en su visión social y tradicional en su interpretación religiosa" es un perfil predominante en el grupo campesino estudiado. Se caracteriza por la vivencia cotidiana de estos actores de una visión de la sociedad limitada a la experiencia pasada o presente. Este grupo (cooperativistas y antiguos obreros agrícolas) retiene de su experiencia pasada la explotación en la relación patrono/obrero y reproduce una ideología basada en su experiencia cooperativa con representaciones en el orden ético y económico: en el primer caso, valoran la cooperativa como una experiencia de autogestión colectiva a ese nivel y como un lugar de superación de los conflictos interpersonales; en el ámbito económico, el reto de reducir la contradicción entre el desarrollo de la producción y el bajo nivel de las fuerzas productivas.

En el orden religioso, se revela una baja asimilación de la racionalidad económica del desarrollo de la organización cooperativa que no logra aún transformar la religiosidad de protección, aunque esta visión ya no es totalmente tradicional. En efecto, los actores sociales ya no aparecen como actores pasivos frente a un proyecto histórico y se considera que el futuro de la joven generación será mejor, lo que implica un cierto nivel de abstracción en la representación del futuro, diferente del presente; pero, además, este último valorizado con relación al pasado (hay rechazo a vivir como los padres).

El segundo perfil es calificado por los autores como "truncado" porque sólo incluye el rechazo de la religiosidad tradicional, pero ninguna orientación social, pudiendo acompañarse de una ideología de izquierda, de derecha o de un modelo indeterminado.

Este perfil se encuentra en algunos comerciantes y obreros agrícolas, pero sobre todo en ciertos cuadros estatales (MIDINRA, UNAG) y universitarios (agrónomos). La hipótesis del estudio es que, la adquisición de un saber científico que permite la dominación de la naturaleza, no implica la adquisición de la capacidad de análisis de la realidad social.

En el perfil de los indeterminados encontramos, en primer lugar, una primera forma _que el estudio llama "ignorancia"_, caracterizada por la idealización de la situación del pasado; una segunda forma está caracterizada por las posiciones que responden al cuestionario con un "no sabe" referido a un elemento religioso: la protección, lo que revela cierta transición; una tercera forma de indeterminación está caracterizada por la pobreza del bagaje cultural, ausencia de normas de conducta e incertidumbre sobre algunos aspectos de la vida individual y social, que revela igualmente transición social y cultural. Estos perfiles de indeterminación son portados por jóvenes y clases de edad de nivel escolar que no supera primaria incompleta y agricultores independientes.

En lo relativo a la incidencia de características demográficas y culturales sobre los perfiles culturales, el estudio revela que las mujeres, los jóvenes y escolarizados de nivel inferior comparten el perfil más tradicional tanto en el plano religioso como en el ideológico; en cambio, los obreros agrícolas y los cuadros inferiores tienden a cuestionar el modelo tradicional. Resulta interesante destacar que el estudio verifica que el rechazo total de la religiosidad tradicional, aún si es un hecho minoritario, está asociado al ateísmo, lo que revela la falta

de acompañamiento del cambio social con una renovación del contenido religioso.

Las lógicas socio-culturales o los varios tipos de mentalidades, así como la configuración general de la cultura campesina revelados en este estudio, fueron confirmadas en el estudio de la Comarca El Comején, de Masaya, en un estudio posterior.

En el aspecto religioso, este nuevo estudio revela que la religión tradicional se ha deteriorado en dos aspectos: en la función de protección frente a la precariedad y vulnerabilidad de los actores sociales y en la interpretación cíclica de la historia, lo que conduce a una representación de la sociedad que ha "desnaturalizado" las relaciones sociales (dichas relaciones ya no se ven como naturales), aunque ello no significa el desarrollo de un saber que permita su análisis.

1.2.1 Secularización y cultura rural.

Como se observará, la cultura campesina revelada en los estudios reseñados, ya no es más una cultura homogénea; aunque es necesario afirmar que la heterogeneidad descubierta no tiene aún la autonomía de todas estas subculturas de la cultura campesina; sin embargo, estos actores sociales se definen en acuerdo o rechazo a un universo religioso tradicional, y a unas prácticas religiosas de protección, típica representación compensatoria a la pobreza de las condiciones materiales de existencia.

Es evidente que ya no se está en presencia de un discurso religioso común al conjunto de los entrevistados, como tampoco ante un discurso englobante de la realidad natural y social. Los autores recuerdan que el discurso mítico tradicional integra las relaciones de los hombres con la naturaleza -lo que hace aparecer a las relaciones sociales como "naturales" y evidentes en sí mismas-, a la vez que

concibe al actor social de forma individual frente al campo del bien y del mal, y sometido al arbitrio constante de lo divino.

Como hemos visto, el discurso detectado particularmente entre los cooperativistas ya no es esa interpretación religiosa global del mundo. En efecto, este nuevo modelo cultural integra un discurso tradicional clásico (asocia una demanda religiosa inmediata de protección a los riesgos de la naturaleza y la vida social o personal a una religión de protección) con una representación no religiosa de la sociedad; esta representación e interpretación de los cooperativistas se integra a una nueva visión relativamente analítica de la sociedad.

Este fenómeno podría explicarse por el hecho de que este sector campesino ha tenido la experiencia de construir una realidad social nueva (la cooperativa), como parte de un proyecto más amplio transformador, como lo ha sido la revolución. En otras palabras, a la experiencia particular local limitada deben asociarse condiciones vinculadas a la conducción social y cultural del país en general, acelerados y profundizados por la revolución, como el acceso a la ciudad, la educación, la salud, los medios de comunicación, la revolución con un nuevo discurso y nuevas prácticas económicas y sociales.

Sin embargo, debe subrayarse que el deterioro del referente religioso en la interpretación de las relaciones con la naturaleza o de las relaciones sociales no se extiende al ámbito del sentido global de la vida, es decir, a la interpretación religiosa de los orígenes y de los fines de la existencia humana. Esta función religiosa continúa presente de forma casi unánime en la población campesina entrevistada.

Vale la pena, sin embargo, llamar la atención al hecho de que en el estudio no se detectan manifestaciones de una visión religiosa renovada. En otro estudio aparece ese discurso renovado, donde la dimensión espacial tradicional del Dios/arriba, cambia hacia el Dios en

la historia, y el hombre surge como un actor motivado por su fe para la transformación de su realidad física y social (11).

A diferencia de ello, en este caso la motivación de los actores sociales es secular y es aportada por el sandinismo con un nuevo discurso político.

Por otro lado, la persistencia del discurso tradicional se explica, según estos estudios, por la permanencia de una experiencia de vulnerabilidad y dependencia de los riesgos naturales y por los resultados económicos aún insuficientes para superar la precariedad de las condiciones de vida del campesinado; pero, además, porque el lugar de residencia campesina mantiene su tradicionalidad, al estar separado del lugar de trabajo (tierras cooperativizadas).

Comparándolo con los perfiles urbanos, se precisa una nueva especificidad cultural en los perfiles rurales. En el caso de Managua, se descubrían dos perfiles tradicionales, cuya diferencia residía en la acentuación que hacía cada uno de ellos en la dimensión de la función protectora de la religión, integrando las prácticas asociadas, mientras el otro insistía en la dimensión de una ética individual (la religión de salvación). Además de estos dos perfiles, existe un perfil secularizante que rechaza cualquier lectura religiosa de la realidad.

En cambio, en el caso del campesino cooperativizado se da la particularidad de asociar la tradición a una lectura profana de la realidad, con un determinado nivel de análisis social.

Cabe señalar que en el campo hay un segundo perfil de rechazo de la religiosidad tradicional con poca representatividad en la

11) Cfr. Lemercinier, G. y Houtart, F. Nuevas expresiones religiosas populares en Nicaragua, CETRI, Louvain La Neuve, 1988.

encuesta, y sólo limitado a ese rechazo, sin acompañarse de un análisis de la realidad social.

Todo ello no obsta para recordar que en la cultura campesina sigue predominando una interpretación religiosa de la realidad, cuyas representaciones son indicadores en el campo económico-social de la vulnerabilidad de los actores sociales, dado el bajo nivel de las fuerzas productivas; pero el debate cultural también se ha iniciado y hay formas culturales secularizadas que erosionan la unanimidad tradicional.

De esta manera, los estudios nos permiten constatar que tanto en el ámbito urbano como en el ámbito rural se ha producido un proceso de secularización, es decir, el abandono de un referente religioso para la explicación e interpretación de la realidad natural y social y, en el caso urbano, incluso la aparición de un sector ateo relativamente minoritario, pero, que, en este caso, extendería el fenómeno hasta las representaciones del sentido global de la vida.

En el apartado siguiente trataremos de sintetizar, a partir de los datos empíricos aportados por las investigaciones, las transformaciones más importantes que se han operado en el campo religioso de las representaciones culturales.

1.3 LAS TRANSFORMACIONES EN LAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS

El proceso de secularización de la cultura nicaraguense observado hasta aquí, significa una pérdida de predominancia de las representaciones religiosas en las representaciones globales del campo cultural del país. Esto representa una auténtica revolución en la producción y reproducción del componente ideal de la realidad.

El análisis particular del factor religioso nos ayudará a profundizar las transformaciones ocurridas en este ámbito. Para ello, además de otras referencias, nos basaremos en estudios específicos sobre el tema: La cultura en Managua, Influencia de la religión (1988); Cultura y religión de las nuevas clases medias en Managua (1990); La Cultura religiosa de las Comunidades eclesiales de Base en Nicaragua (1989); y la Mujer urbana en Nicaragua, visión del mundo, religión y dimension ético-política (1993).

En la "Cultura en Managua. Influencia de la religión", aparece una primera constatación importante sobre el fenómeno religioso en Managua: su heterogeneidad. Efectivamente, una pregunta sobre las afiliaciones religiosas de los 872 encuestados en Managua, revela 64.8% de católicos, un 3.4% de protestantes, un 5.9% de miembros de movimientos religiosos recientes, un 20.3% de creyentes sin afiliación institucional y un 5.4% de encuestados que se declaran ateos.

Dos observaciones sobre estos datos parecen ineludibles: en primer lugar, la erosión del catolicismo, que en la sociedad tradicional nicaraguense era el grupo casi unánime, y, en segundo lugar, el hecho de que un cuarto de la población estudiada no se refiera a una Iglesia para definir sus creencias. A partir de estas constataciones, es posible detectar en estos datos un proceso de secularización, particularmente evidente en la categoría de creyentes sin afiliación y en los que se

declaran ateos. En ambos casos el referente religioso ha perdido espacio, parcial o totalmente.

Dada la importancia de estas dos categorías de personas (creyentes sin afiliación institucional y ateos), el estudio sobre "Cultura y religión de las nuevas clases medias en Managua", profundizará en los resultados de estos datos iniciales, como veremos más adelante.

El estudio sobre la Cultura en Managua referido a la influencia de la religión, al cual no venimos refiriendo, muestra una heterogeneidad mayor cuando asocia las pertenencias religiosas a los perfiles culturales detectados en dicho espacio urbano.

En efecto, los católicos se encuentran en más del 50% en categorías de tradicionalidad, aunque hemos visto que es una tradicionalidad urbanizada; en este mismo grupo católico, sin embargo, un 14.4% manifiesta duda sobre las creencias tradicionales -lo que muestra un cierto tipo de cambio religioso- y casi un 21% de ellos está en la categoría de ignorancia o indecisión; un 14% de católicos se ubican en la categoría de modernizantes, lo que implica una nueva manera de pensar que no acepta la tradicionalidad, y que forma parte del debate cultural de Managua.

En el caso de los protestantes, se observa una tendencia a agrupar menos creyentes tradicionales y una tasa de modernizantes similar a la de los católicos, pero con una diferencia mayor en la categoría de dudosos (lo que se interpreta en los estudios como lógico, pues se trata de personas dudosas de la mentalidad tradicional influenciada por el catolicismo).

Los miembros de nuevos movimientos religiosos aparecen en un 57.4% en el perfil tradicional, destacando la tradicionalidad individualista (34%), lo que probablemente se corresponde con el fundamentalismo religioso que caracteriza a la mayoría de ellos. Sin

embargo, se observa un 21% de modernizantes, lo que el estudio interpreta como un posible rechazo a la religión tradicional, vista como cercana al catolicismo tradicional.

En el caso de los creyentes sin afiliación eclesiástica, existe un 29.2% de tradicionalidad y un 36% de modernidad. Los ateos tienen una proporción de 72% de modernizantes y no aparecen en la categoría de tradicionalidad.

Cómo puede haberse dado esta transición de la homogeneidad cultural inicial a la heterogeneidad actual?. Qué grupos se encuentran más afectados por el cambio de su pensamiento?.

Los estudios revelan que los grupos socio-profesionales que más cambian son los cuadros superiores, quienes -cuando cambian- suelen pasar directamente a los creyentes sin afiliación (39.1% de ellos), representando, a la vez, una proporción relativamente alta de ateos (10%).

Los estudiantes y cuadros medios tienen tipos de pertenencia religiosa similares: 58% o 57% de católicos y 28% ó 27% en la categoría de creyentes sin afiliación y una proporción importante (12% y 7% respectivamente) de pertenencia a grupos religiosos no católicos, lo que podría estar indicando que, entre los que cambian, lo hacen más hacia el cambio de denominación.

Los cuadros inferiores, obreros y comerciantes tienen alrededor del 60% de pertenencia católica y el 20 a 25% de creyentes sin afiliación. Es claro, sin embargo, que mientras los obreros al cambiar lo hacen más directamente como rechazo a la institución (25.3% de creyentes sin afiliación y 7.5% hacia otras denominaciones), los comerciantes (15% cambian a creyentes sin afiliación y 11.6% a otras denominaciones) y los cuadros inferiores (20% de creyentes sin

afiliación y 10% de cambio de denominación) manifiestan el cambio en mayor proporción que los obreros a un paso a otra denominación.

Llama la atención el hecho de que las amas de casa (72% de católicas) tengan un 21.3% de creyentes sin afiliación institucional. Esto muestra la importancia del fenómeno.

Visto desde el aspecto del reagrupamiento de los entrevistados, según rama de ocupación y pertenencia religiosa, resalta el hecho de que el sector estatal, trabajadores y funcionarios de salud y educación, es decir los sectores más urbanizados ubicados en el sector terciario de la economía, son los más afectados por el cambio religiosos (representan la menor proporción de católicos y la mayor proporción de miembros en la categoría de creyentes sin afiliación institucional); en cambio los menos afectados son los sectores de artesanía y servicios, que, en todo caso, los que cambian, tienden a hacerlo en mayor proporción hacia otra denominación que al rechazo institucional; los dos sectores menos cambiados relativamente, desde el punto de vista de la pertenencia religiosa, son el comercio y la industria, no olvidando que ésta última está constituida por pequeñas y medianas empresas.

Resulta interesante para efectos de nuestro tema, las respuestas obtenidas sobre algunas opiniones (12) religiosas propuestas a los entrevistados en una parte del cuestionario, con el fin de identificar las mentalidades religiosas presentes en los varios grupos religiosos.

12 Las opiniones sobre las que los encuestados se definieron con respuestas positivas, negativas o de duda son las siguientes:

- 1) El hombre propone y Dios dispone.
- 2) Es más importante salvar el alma que tener éxito en la vida.
- 3) Ya que el futuro pertenece a Dios, es mejor vivir al día.
- 4) Si estoy en una dificultad oro y mi santo acoge mi oración.
- 5) Si uno quiere ser protegido debe hacer promesas a los santos.

En primer lugar se observa una baja de los elementos más tradicionales entre todos los grupos, lo que muestra la diferencia entre la religión tradicional rural y la religión tradicional urbanizada; por otro lado, las preguntas que indicaban un grado elevado de sacralidad en las perspectivas existenciales presentan porcentajes más altos en los grupos definidos religiosamente (católicos, protestantes, nuevos movimientos religiosos).

Ahora bien, entre los católicos se observa aproximadamente un 18% de rechazo a una posición de sacralidad, es decir, a una interpretación religiosa de la realidad. Un 10% manifiestan dudas, lo que indica un cierto proceso de transición; aunque la mayoría sigue con una mentalidad religiosa cercana a la tradicionalidad.

En el caso de los protestantes y los miembros de nuevos movimientos religiosos encontramos entre 10 y 15% de dudas frente a las creencias tradicionales, lo que podría indicar, según el estudio, un proceso reciente de conversiones o la no revolución de actitudes de una cultura popular todavía predominante entre ellos.

Los nuevos movimientos religiosos tienden a conservar una cultura sacralizada característica del pasado, lo que podría indicar una adaptación social al medio urbano o la imposibilidad de sintetizar su fe religiosa con una visión analítica del mundo. Hipotéticamente se podría afirmar que ello responde a la necesidad de encontrar la seguridad en un proceso de rápida transformación, en este caso bajo la forma de una urbanización acelerada.

Los creyentes sin afiliación eclesiástica -grupo típico del proceso de transición cultural y religiosa- rechazan en un 40% la sacralidad, y manifiestan entre un 10% y un 15% de dudas sobre indicadores de esa misma sacralidad, lo que indica un proceso de cambio; no obstante, un gran número de ellos conservan la devoción a los santos, caracterizada por la búsqueda de protección.

En cambio, los ateos en un 65% rechazan toda actitud sacral, aunque la encuesta revela que un 5% aún expresa opiniones de este tipo, y que el 15% dudan de las posiciones tradicionales, sin rechazarlas, lo que indica que es también un fenómeno en transición. El estudio no logra determinar si el ateísmo pasa por una fase previa de toma de distancia frente a las iglesias (creyentes sin afiliación institucional), aunque es posible que así sea. Resulta interesante comprobar que el 20% de los que se dicen ateos tienen todavía ciertas actitudes religiosas y dudas sobre su propio ateísmo.

1.3.1 Ruptura religiosa, ruptura social y secularización

Como se ha señalado, el estudio sobre la cultura en Managua revela una ruptura religiosa expresada en el rechazo a una pertenencia institucional y al rechazo a las creencias. Estas rupturas son vistas en el estudio como parte de la transición social y cultural del país, que verifican los datos.

En el caso particular de los creyentes sin afiliación, los autores consideraban que este grupo aparecía como "bastante clave" para entender la dinámica de la vida religiosa de una ciudad como Managua. Se consideraba que ellos eran "probablemente testigos de un cambio religioso bastante profundo, a la vez indicador de una transición cultural y de la necesidad de una modernización pastoral" (13).

La profundización del análisis sobre ambas expresiones de la ruptura religiosa (creyentes sin afiliación y ateos) se realizará en el estudio sobre la "Cultura y Religión de las nuevas clases medias en Managua".

13) Cfr. Houtart, F. Y Lemercinier, G. La Cultura en Managua. Influencia de la Religión. Pag. 19.

El estudio considera que este es un grupo de referencia importante de los cambios sociales y que, por tanto, es donde hay posibilidades de encontrar mayor cambio del sistema religioso tradicional. En efecto, las nuevas clases medias -salidas en gran parte de los grupos populares, y producidas por la revolución-, se han constituido precisamente por el acceso a la educación y la cultura, y operaban durante el régimen sandinista como los cuadros medios y superiores de las empresas y del aparato de estado, así como en el sector terciario de la economía y el aparato político.

Ello indicaba que este ascenso social había significado para la mayoría de los entrevistados una ruptura social con su medio de origen, que seguramente tenía correspondencia con el campo cultural. Esta correspondencia de la ruptura social con el campo cultural y las razones profundas de estas dos formas de ruptura religiosa, son las preocupaciones que guiaron el nuevo estudio.

Veamos una rápida caracterización de ambas categorías. Como se recordará, los creyentes sin afiliación estaban constituidos por una proporción mayoritaria de hombres jóvenes de menos de 25 años y de adultos de menos de 45 años, poseían un nivel educativo superior y universitario muy alto (49.7%) y representaban una proporción importante de los cuadros superiores, los obreros, los cuadros medios y los estudiantes. El grupo tenía una baja proporción de ignorantes (12% de los ignorantes de la encuesta). Había un 29.2% de tradicionalidad y 36% de modernidad. Es decir, que un 29.2% de los creyentes sin afiliación conservaban creencias tradicionales, pero estaban afectados en sus convicciones religiosas; el 36% en el perfil modernizante mostraba que era un sector que encontraba oposición entre fe y convicciones sociales y políticas, además que se enfrentaba con la actitud de ciertas iglesias, que habían perdido credibilidad en este campo, y por lo tanto, la posibilidad de transmitir para ellos un sentido existencial.

Los ateos estaban constituidos por una proporción bastante alta de hombres jóvenes. Como lo indica el estudio, ello podría significar que el fenómeno del ateísmo era probablemente reciente, porque casi la mitad de los que se declaraban ateos no tenían más de 25 años; sin embargo, la otra mitad se encontraba en categoría de mayor edad, lo que no permite atribuir este fenómeno de forma exclusiva a la revolución (14).

Sin embargo, indicaba que el ateísmo estaba en crecimiento entre los más jóvenes afectando más a los hombres (9%) que a las mujeres (5.2%) y en particular a los estudiantes universitarios (17.8% de los hombres) (15). El grupo se caracterizaba por un nivel superior y universitario muy alto (62.2% en total). Ello indicaba que el nivel de educación tenía relación con la actitud religiosa. Aunque ello no significaba que hacer estudios superiores o universitarios condujera a separarse de las iglesias o al ateísmo, como lo mostraba el hecho de que el número de estudiantes universitarios en esas categorías era de menos del 20%, mientras un 75% se decían católicos y 5% protestantes. Sin embargo, es posible afirmar que el ateísmo y, en menor medida, tomar distancia de las instituciones religiosas, es un comportamiento más típico de intelectuales o, al menos, de quienes han tenido educación superior.

Pues bien, la investigación sobre las nuevas clases medias profundizará en las rupturas indicadas a través de 77 entrevistas, 51 a creyentes, 13 de los cuales expresaron no pertenecer a ninguna confesión religiosa, además de 26 que se consideraban ateos. Ambos grupos (creyentes y ateos) se estudiaron separadamente. En ambos

14) Cfr. Houtart, F. Y Lemercinier, G. La Cultura en Managua. Influencia de la Religión.

15) Cfr. Houtart, F. y Lemercinier, G. La Cultura en Managua. Las mujeres y los jóvenes. CASC-CETRI, Managua, 1988.

casos, sobre la base de un cuestionario, los entrevistados formularon su discurso religioso sobre la religión, que se refería a un "antes" personal o social y las razones de los cambios religiosos.

En el caso de los creyentes, el cuestionario abordaba los contenidos de las creencias, opiniones sobre la religión, fundamentos del cristianismo y naturaleza de la biblia. Se agregaba una pregunta sobre las prácticas religiosas.

Con relación a los no creyentes, el cuestionario se refería al contenido del ateísmo y razones o circunstancias de la ruptura religiosa; luego se preguntaba sobre la búsqueda de sentido en la vida individual y el contenido del sistema ético de los entrevistados, resultados estos que veremos más adelante.

Posteriormente los datos se sometieron a un análisis de contenido, con cuyos resultados se construyeron tendencias del campo religioso de las clases medias, tanto a nivel de contenido como de función social.

En ambos casos -y sobre la constatación de que el discurso religioso se estructura sobre representaciones del espacio y del tiempo como ejes invariantes de toda cultura-, se organizó el cuestionario sobre la referencia de los entrevistados a las nociones de espacio y de tiempo.

Los resultados muestran una diversidad en la representación del espacio y una apertura hacia la dimensión del tiempo, es decir de la historia.

Con relación a la representación del espacio, un 22% de los entrevistados expresan una manera de pensar cercana al perfil tradicional, detectado en investigaciones anteriores: la oposición

cielo/tierra, y una representación teocéntrica del Universo ⁽¹⁶⁾. En el caso del catolicismo, el individuo aparece aislado, y en el caso del protestantismo, integrado en una comunidad religiosa. Los católicos recurren a la protección de un santo frente a los fenómenos aleatorios cada vez más lejanos de la naturaleza (a excepción de la salud) y el santo se elige libremente por el fiel. En los protestantes, la representación del espacio es social y se basa en la relación Dios/hombre sobre la oposición bien/mal, con una interpretación fundamentalista de la Biblia.

Las otras tres representaciones del espacio abandonan la oposición tradicional cielo-Dios/tierra-hombres, y desplazan el principio organizador de dicho espacio de Dios al hombre. El primer modelo antropocéntrico ubica a un Dios omnipotente en la globalidad de un universo terrestre, de contornos difusos y a veces sacralizado. A este modelo se le denomina "antropocéntrico exteriorizado" en el estudio.

Los otros dos modelos representan una noción completamente secularizada del espacio: el llamado modelo "antropológico interiorizado", que reduce la dimensión del espacio sagrado a la presencia de Dios en el mundo a través de la persona humana, creada a su imagen; y el modelo ateo, que evacúa a Dios de su representación del espacio.

En conjunto, se observa una reducción del espacio religioso y un cambio en la representación de Dios: del Dios como "ente arriba," típico de la representación tradicional, a un Dios más abstracto, representado como idea o principio de vida, con una localización espacial vaga o difusa; o al Dios presente en la persona humana, por la

¹⁶⁾ Véase, por ejemplo, Houtart, F. y Lemercinier, G. Nuevas expresiones religiosas populares en Nicaragua, CETRI, 1988; Campesinos y Cultura. Análisis de los perfiles culturales de una población campesina nicaraguense, CASC, Managua, 1989.

mediación de jesucristo, donde tienden a desaparecer las ideas de espacio o de lugares sagrados, o de la oposición entre espacio sagrado y espacio profano; o la desaparición de Dios en la representación de cualquier espacio.

Esto representa una secularización progresiva de la concepción del espacio, que sin embargo no ha de ser vista como un proceso de evolución lineal obligatoria para todo creyente cuando la cultura de la sociedad o de su clase pasa a formas de pensamiento más analíticas. Según los autores, las entrevistas realizadas no dan derecho a pensar que esos perfiles correspondan a etapas de una evolución religiosa decreciente hasta llegar al ateísmo.

Estas concepciones aparecen como representaciones surgidas de un contexto socio-cultural en transición. Lo que si es claro es que en una parte de los entrevistados de clase media la religión ha perdido la función social de ser un principio homogenizante y unificador de las representaciones y de los modelos de prácticas aceptadas socialmente y, por tanto, su función de ser factor central en la reproducción de esta clase social. La diversificación de esta representación y la desaparición parcial de referentes religiosos de este espacio, así lo constatan.

Por otro lado, a esta transformación del espacio religioso corresponden cambios en las prácticas religiosas que expresan y actualizan la relación entre Dios y el hombre.

En este caso lo primero que constata el estudio es la fuerte individualización de las prácticas religiosas. Así, el 64.7% de los entrevistados (incluyendo en este caso los no practicantes) manejan ellos mismos sus prácticas religiosas (oración privada, compartir, lectura de la Biblia, etc.) frente a un 15.7% que sigue una institución religiosa (culto, cena, eucaristía, actividades parroquiales, CEBs, etc.).

Ello significa que mayoritariamente los actores sociales deciden por ellos mismos lo que consideran como la expresión de su relación con Dios.

La influencia de la pertenencia confesional al respecto es relativamente importante si se toma en cuenta que el 33% de los protestantes manejan sus propias prácticas frente al 66.7% de los católicos y 88.9% entre los que afirman no tener ninguna confesión.

Profundizando en la explicación de este fenómeno, el estudio señala que las diferencias en la autonomía religiosa de los entrevistados era sobre todo de tipo social y no solamente de tipo político-religioso. Es cierto que en el grupo católico incidía la actitud opositora de la jerarquía católica con relación a la Revolución, lo que provocaba una cierta distancia de algunos creyentes con su iglesia; pero, debe agregarse el hecho de que el origen popular rural-urbano de la mayoría de los entrevistados los asocia a la realidad de tener que manejar sus propias prácticas frente a la ausencia de la institución religiosa, sobre todo en el caso de los católicos.

En efecto, en el campo, las prácticas religiosas de protección expresadas en la devoción a los santos -caso de las fiestas patronales- eran y aún son manejadas por la cofradía laica o entidad social del pueblo en transacción con la institución religiosa, que "concede el uso" de los santos para la fiesta. Fuera de esto, la institución no tiene nada que ver con la vida cotidiana de la mayoría de los actores sociales; las prácticas religiosas han sido tradicionalmente autónomas de la institución religiosa. En el caso urbano, esa entidad social que manejaba las prácticas religiosas de protección no existe más, pues no es necesaria al barrio para su reproducción; pero, además, la institución religiosa sigue estando poco presente, lo que obliga a los actores sociales a manejar ellos mismos sus propias prácticas religiosas. Ello explica la importancia de la oración privada en el grupo católico y su cierto desapego con relación a la institución religiosa.

En el caso de los protestantes, la pertenencia a una comunidad de culto es importante por su carácter minoritario y por la necesidad de definirse e identificarse socialmente a través de la mediación institucional.

El otro fenómeno que revelan las encuestas con relación a las prácticas es que el desarrollo del bagaje de conocimientos científicos por el acceso a la universidad, transforma las prácticas religiosas. De las promesas a los santos, asociadas a la búsqueda de protección, se buscan prácticas que expresen o simbolicen una relación directa con Dios, como la oración, o prácticas que actualizan la relación con Dios por medio del servicio a los demás. En estos casos, la recurrencia a la iglesia para mediatizar la relación del hombre con Dios es mínima.

Con relación a la otra invariante cultural, el tiempo, medido en este caso con relación a la religión, los resultados son igualmente diversos.

En primer lugar, hay un discurso mítico tradicional que concibe el pasado como lejano e indefinido, pasado en el cual está inscrita toda la historia de la humanidad, predicha desde la creación del mundo. La Biblia, particularmente entre los protestantes, es vista y usada como un libro de oráculos. Los acontecimientos históricos actuales se explican, frecuentemente en una visión fundamentalista, como un combate entre el "Bien" y el "Mal" (Dios y satán) o en la oposición entre Dios y los hombres injustos. En el primer caso el hombre no tiene ninguna capacidad de intervención en la historia; en el segundo, cabe el arrepentimiento de los pecadores.

Esta representación mitológica de los actores sociales con relación a la historia, revela en este caso el débil desarrollo del contenido del conocimiento en el campo social, que no logra aún la explicación analítica de los acontecimientos. El recurso al mito por parte de estos sectores de clase media, ya sea como factor de

integración en la historia o ya sea como sistema de explicación del presente, estará expresando la dificultad temporal de esta nueva clase social, en ruptura con su sociedad popular de origen, de producir nuevas representaciones acordes con sus nuevas relaciones sociales.

En segundo lugar, otros discursos abandonan este intento de explicar la realidad objetiva, los acontecimientos, a través de un relato religioso. Los discursos sobre la historia en referencia a la revolución, el cambio social y la sociedad, son discursos desacralizados que, aunque Dios sigue presente en la historia, deja en libertad a los hombres para actuar y construir una sociedad mejor. La historia es constituida de esta manera por la práctica sucesiva de generaciones de hombres.

En estos casos, algunos asocian religión y revolución, legitimando sus prácticas sociales en función de una referencia religiosa, con frecuencia más teológica que ética. Los discursos con referencia en la sociedad están fundados sobre análisis, no siempre totalmente explícitos, de orden sociológicos o filosóficos, con referencia o no a la teología de la liberación. El hombre aparece como sujeto histórico.

Sin embargo, es importante señalar que, en la medida en que se desarrolla la conciencia de que la historia es una obra humana, la institución religiosa aparece como responsable de sus posiciones ante el cambio social revolucionario. Para este grupo, ahora se trata de hablar más de ideología que de religión. Obviamente, estas posiciones revelan concepciones secularizadas del tiempo y de la historia.

Finalmente, la representación de la naturaleza por parte de estos sectores de la nueva clase media revela que, a diferencia del espacio y del tiempo, ellos están aún muy cerca del mundo rural, por la importancia que la relación hombre/naturaleza tiene en el conjunto de su pensamiento. Hay una fuerte connotación religiosa en los

discursos, lo que muestra un grado menor de secularización que en los temas espacio-temporales de tipo social analizados.

Sin embargo, el debate está abierto sobre la base de tres lógicas: una primera lógica se construye sobre las causas objetivas de la naturaleza y de los fenómenos naturales aleatorios (lluvia, catástrofes, enfermedades); otras dos lógicas se construyen con visiones religiosas; en este caso, la primera -cuya referencia religiosa se inició con la creación del mundo por Dios-, establece que el mundo funciona actualmente de acuerdo a las leyes que se le definieron desde el momento de la creación (protestantes); la segunda lógica religiosa concibe la creación como un continuo presente, como una creación perpetua en donde la naturaleza es obra de Dios y él es quien la mantiene.

La competencia de estas explicaciones con un sistema explicativo de carácter científico suele conducir o a la reducción de la significación de la religión en su sistema explicativo o a la oposición a la ciencia por razones religiosas. En cuanto a la ética social, su tendencia es autonomizarse del referente religioso, como se verá más adelante.

Es posible subrayar algunas conclusiones que son atinentes a nuestro tema.

En primer lugar habría que señalar la importancia de las nuevas clases medias como productoras y reproductoras de nuevas representaciones y de nuevas prácticas; comparando su reproducción cultural con las representaciones de invariables culturales como el espacio y el tiempo, nos encontramos con una diversidad de representaciones, en un claro proceso de secularización de las mismas. En menor medida, pero siempre presente, hay oposiciones entre las diversas lógicas de representación de la naturaleza.

La acentuación de los valores del individuo, de la familia, la profesión y, por ende el carácter personal de la relación con Dios, es considerada "una característica central" de las nuevas clases medias.

De acuerdo a los autores, es posible afirmar que en estos sectores hay una reducción del contenido de la religión, espacio que es ocupado por un discurso sobre el hombre que, con frecuencia, "no ha encontrado correspondencia en el campo religioso, lo que estuvo al origen de ciertas rupturas".

El campo de la ética social -en su dimensión de juicio sobre las estructuras sociales o en su dimensión de orientación de las prácticas sociales y políticas-, tiende a autonomizarse frente a la religión; pero, más aún, el análisis social en los que se dicen ateos, ha substituido el discurso tradicional religioso. La falta de correspondencia de dicho análisis con una fe cristiana renovada ha llevado en este caso a un análisis sin referencia religiosa. El estudio plantea que en el caso de Nicaragua se puede decir, que "el seguimiento lógico del paso a una afirmación de no pertenencia religiosa o aún de no creencia tiene como origen la contradicción entre el análisis social y la adhesión cristiana, tanto si no más que aquella entre la fe y la ciencia en el campo de la naturaleza".

Pero el estudio concluye que tampoco puede quitarse el peso que sobre ambos fenómenos (alejamiento institucional o no creencia) tienen las actitudes concretas de grupos o instituciones frente a los cambios sociales y culturales. Para algunos hay un rechazo de las codificaciones hechas por la Iglesia y se busca en otras fuentes nuevos significados, como en el Evangelio; para otros, esa institución no es aceptada en tanto se opone a valores sociales que se profesan; para los ateos, la mediación institucional es rechazada, principalmente por oposición a los valores sociales revolucionarios.

La religión no es ya una necesidad para la reproducción social, como lo era en el caso tradicional, donde la religión, como cuerpo de creencias y de prácticas, es la base de la cohesión ideológica del grupo.

En el caso de los protestantes, la institución religiosa se observa con una función de cohesión social más fuerte, dado el carácter minoritario de estos grupos, así como menor autonomía de los campos de la ética y la política.

Hay pues una transformación en el campo religioso, tanto en su contenido como en las prácticas de los individuos. Dada la tendencia a la revalorización del pensamiento analítico, dependiendo de si hay una oferta religiosa renovada o no, el referente religioso puede mantenerse o abandonarse.

1.3.2 La religión renovada

Hasta ahora hemos hecho solamente una referencia a la problemática de la renovación del discurso religioso. Ella es una de las funciones de la organización religiosa, más aún en los casos de cambios en el entorno económico, político y social en el que se reproduce ese sistema religioso, donde producir o elaborar nuevas significaciones, al haberse vuelto absoletas o caducas las significaciones anteriores, se vuelve una necesidad urgente. Ello implica la producción de una nueva teología, proceso que con frecuencia ha resultado conflictivo en la historia eclesiástica, por el papel de la organización en la garantía de la continuidad y el mantenimiento de toda su base social.

Es por ello evidente que es en los momentos de transición cuando se hacen necesarias las nuevas producciones. Ese fue precisamente el fenómeno conocido en América Latina desde los años 50, cuando se desarrolló una nueva conciencia religiosa impulsada por las transformaciones generales de estas sociedades y por la necesidad de

adoptar una actitud nueva frente a esta realidad y el movimiento de renovación en la iglesia universal.

En este sentido se trataba de impulsar una nueva visión pastoral, valorar las responsabilidades de los laicos en la Iglesia y su compromiso social, como expresión de fe. "El énfasis sobre la evangelización hizo entender que era necesario encontrar nuevas formas de transmisión de creencias y de valores religiosos. De hecho los canales tradicionales de esta transmisión, que se efectuaba por medio de la cultura del pueblo, por la familia, los grupos rurales o urbanos de pequeña dimensión, se encontraban precisamente en pleno cambio. Estos ahora seguran cada vez menos la comunicación de la fe religiosa.

Por otra parte, ni los canales tradicionales y ni la institución religiosa como existía, eran capaces de transmitir un contenido nuevo. Se necesitaban otras iniciativas, tanto en el pensamiento teológico, como en la organización pastoral" (17).

En la sociedad tradicional, la transmisión religiosa vía una catequesis organizada o una pastoral sistemática se reducía a un número minoritario de personas, vinculadas a las parroquias; el papel fundamental de la institución religiosa no ha estado centrada en ese aspecto, sino en ser garantía para asegurar la salvación mediante actos religiosos, como el bautizo, así como la continuidad de la tradición. La transmisión religiosa en general se hacía como se ha indicado, a través del conjunto de la cultura popular y mediante las estructuras de la sociedad misma, en tanto toda la vida de la sociedad estaba impregnada de la religión.

17) Houtart, F. y Lemerminier, G. La cultura religiosa de las comunidades de base en Nicaragua. CASC-CETRI, Managua, 1989, pag. 1.

Esta ha sido precisamente la situación en Nicaragua. Los cambios indicados en el país, con la reducción del papel de la religión en la cultura en general, requería un aporte específico en el caso de las clases populares, dado que las otras clases sociales, salvo las nuevas clases medias producidas por la revolución, continuaron cercanas a las instituciones parroquiales, a los centros de enseñanza y a otros servicios organizados por la iglesia.

De ahí la importancia de las comunidades eclesiales de base (CEBs) para los medios populares. Surgidas en el país hace unos veinticinco años, las CEBs han representado la iniciativa de una renovación religiosa popular, a pesar de la tensa relación con la jerarquía religiosa que ha signado su quehacer en este período.

Estudiar la transformación de la cultura religiosa por parte de las CEBs, así como su aporte organizativo en medio de los cambios fue el objeto del estudio "La cultura religiosa de las comunidades eclesiales de base en Nicaragua" (1989).

Este estudio se hizo sobre una muestra de 487 personas, de las cuales el 46.6% correspondían a miembros de las comunidades de base residentes en diferentes barrios de Managua, el 45.9% habitaban en otras ciudades y el 7.5% vivían en el campo. La muestra estaba compuesta principalmente por mujeres (71.4%), con bajo nivel de escolarización, de medios populares, miembros de las CEBs desde hacía menos de cinco años, con asistencia regular a las reuniones, y, en el ámbito político, en su mayoría apoyaban al FSLN.

El estudio revela que la lógica fundamental que estructura el campo socio-cultural de los miembros de las comunidades eclesiales de base es la existencia de una diferencia entre dos polos: un polo más tradicional y otro que lo rechaza.

El polo tradicional está constituido por una concepción que hace ver como "natural" la relación social, legitimando así la posesión de los bienes de producción y la distribución desigual del producto; además, se sobrenaturalizan los hechos naturales (por ejemplo, los terremotos se conciben como castigos divinos) y se sustenta una religiosidad popular de protección; se revaloriza el pasado frente al futuro, que no es más que una reproducción del presente; la realidad social se impone al actor social.

El polo moderno se constituye por representaciones de tipo analítico, que ubica las causalidades de los hechos naturales y sociales al interior de cada uno de estos ámbitos; no se legitiman ni naturalizan las diferencias sociales ni la apropiación privada de los medios de producción; el presente y el futuro son dominados por el hombre y el pasado no es la única referencia temporal. Como se observa, esta es una concepción secularizada sobre la naturaleza y la sociedad.

Avanzando un poco más, el estudio revela la existencia de tres perfiles socioculturales en que pueden agruparse los entrevistados: un perfil "moderno", un perfil "tradicional" y, una variante de este último, al que se le denomina "tradicional social".

El grupo moderno corresponde al 34% de los encuestados y se caracteriza por el rechazo a toda creencia de efectos mágicos, y una explicación sobrenatural de los eventos terrestres; no buscan una protección en las promesas y se rechaza la concepción naturalizada de la relación social; frente al pasado del país, prefieren la etapa revolucionaria.

Este polo moderno es poco más masculino que femenino, y lo constituyen personas con niveles de escolarización que van desde la primaria hasta la enseñanza secundaria.

Con relación a la edad, en este polo aparecen jóvenes adultos (menores de 56 años). Este perfil es visto en el estudio como el que más se corresponde con las intenciones de base y el espíritu de las comunidades eclesiales de base, consideradas como uno de los motores del paso de una mentalidad tradicional a una mentalidad de tipo moderno.

El grupo tradicional representa el 32% de la muestra y se caracteriza por la tradicionalidad a nivel de la religión, la preocupación por los cambios sociales y la escasa capacidad de análisis social; para este grupo los eventos terrestres tienen una explicación sobrenatural; en este polo tradicional se valora más el pasado y se legitiman las diferencias sociales. Este grupo es más femenino que masculino, y cuenta con ninguna o escasa escolaridad. La edad no parece tener influencia importante en la determinación de este perfil.

El grupo "tradicional social" representa el 24% de la muestra y se diferencia del anterior por una concepción más analítica de las relaciones sociales, aunque se nota la búsqueda de síntesis entre las viejas y las nuevas representaciones. Esta categoría está sobrerrepresentada en los alfabetizados, mayoritariamente compuesta por miembros de cooperativas agrícolas.

Como se observará, estos tres modelos culturales de las CEBs se corresponden con las grandes corrientes socio-culturales identificadas en la sociedad nicaraguense, mostrándolas como parte de la transición que vive en país. Las CEBs representan la posibilidad de una dinámica cultural popular orientada hacia la modernización cultural, dada la mentalidad tendencialmente moderna de sus miembros. En este caso, el grado elevado de tradicionalidad es más bien un indicador del carácter popular de las CEBs y expresa la dificultad de estos sectores para adoptar una mentalidad analítica de la naturaleza y la sociedad y una visión del tiempo que signifique un dominio humano.

1.3.2.1 La cultura religiosa de los miembros de las CEBs.

Siguiendo los resultados del estudio sobre la homogeneidad o heterogeneidad de los contenidos religiosos de las creencias de los miembros de las CEBs, sobre la base de temas propuestos, veremos las creencias más expandidas en los encuestados y las lógicas y perfiles que se identifican en el campo religioso.

Los temas propuestos se refirieron a las diferentes concepciones de Dios, de Cristo, de la virgen y de los santos; el significado de los sacramentos; la sacralización o no de los agentes religiosos y las creencias de la religión popular tradicional.

Las respuestas a estos temas revelan en general un discurso renovado en relación a la tradición: Dios es amor y es el guía de la historia, por lo que ya no se representa arriba, lejano y opuesto al hombre, sino como animador de la creación y de la acción individual y social humana. Esta posición es expresada por el 32% de los entrevistados.

Con relación a Cristo, el 42% lo ve como el amigo de los pobres, y el 58% ve a la virgen como la madre de Jesús, mientras el 62% considera a los santos como hombres y mujeres que fueron cristianos ejemplares. Ello muestra una renovación religiosa, sin que dejen de estar presentes elementos de las concepciones tradicionales.

Con relación a los sacramentos (bautismo y matrimonio) se rechaza la concepción mágica de concederles un poder en sí mismos y se privilegia su carácter simbólico; la eucaristía conserva su significado tradicional y la confirmación es vista como un compromiso social del cristiano.

Para el 70% de los encuestados, el carácter sagrado de la figura del sacerdote ha sido disminuido, lo que aparece menos marcado para el caso de los obispos. Sin embargo eso no implica que los encuestados dejen de considerar poco democráticas las estructuras de la iglesia o que no rechacen el viejo adagio: "Fuera de la iglesia, no hay salvación."

Las creencias tradicionales se muestran erosionadas: el 70% rechaza ver un castigo de Dios en las catástrofes naturales (terremotos, ciclones); el 62% rechaza la concepción de la protección sobrenatural a través de las promesas de los santos; pero mayoritariamente hay una concepción tradicional del futuro.

Todas estas respuestas permiten identificar una cultura religiosa atravesada por una lógica polarizada, que se constituye alrededor de la concepción de los sacramentos, la sacralización de los agentes religiosos y las creencias sobre la intervención de Dios en la naturaleza y en la historia.

Sin embargo, las creencias fundamentales del cristianismo sobre Dios, Cristo, la Virgen y los santos son bastante homogéneas, aunque representan una novedad en la religión de los grupos populares.

La oposición fundamental, "sacralización vs secularización" está vinculada a los aspectos que tocan a la Iglesia como institución, a sus agentes y a las prácticas sacramentales, posición que afecta también a la dominación de la naturaleza y la historia.

El estudio señala que "al parecer el cambio religioso es la consecuencia de una penetración progresiva de un pensamiento de tipo más analítico en la sociedad nicaraguense". Y agrega: "En el terreno religioso, su efecto es destructor de las formas de pensamiento mítico tradicional. Se observará sin embargo que el desarrollo de un pensamiento analítico no conlleva forzosamente un abandono religioso."

Por el contrario, se asiste, en las CEBs, a una reformulación más simbólica de la significación sacramental y de la acción divina en el mundo".

Por otro lado, el hecho de que las creencias fundamentales de la fe no se integren con estas formas secularizadas, muestra una falta de coherencia entre los varios elementos y que las mismas no son la base de las transformaciones. Ello plantea el reto de transmitir un discurso teológico que de coherencia a toda la renovación cristiana y se adecúe al pensamiento más analítico que hoy prevalece en el medio urbano, no solamente intelectual.

Con relación a los perfiles religiosos que reproducen los entrevistados, el estudio determina cinco tipos de creencias asociadas a diferentes factores.

El primer modelo corresponde a una concepción renovada y es denominado "religión renovada con énfasis sobre la historia"; este perfil es portado por el 20% de los encuestados y se caracteriza por el rechazo de toda forma de efectos mágicos, ya sean las promesas, los efectos de los sacramentos o de la acción divina sobre la naturaleza. Hay una conciencia religiosa de integración a la vida concreta y a la historia y una gran influencia de un nuevo espíritu analítico, que hace caduca la función tradicional de protección de la religión.

Las personas que expresan este tipo de creencias, comparten también un modelo socio-cultural moderno, cuentan con una proporción masculina por encima del promedio, y con niveles educativos medios y superiores; sus edades van de 36 a 55 años y están entre las personas que asisten regularmente a las reuniones.

Como podrá observarse, influye fuertemente en este modelo el nivel de educación, el origen social y la pertenencia misma a las CEBs.

El segundo modelo es también de contenido renovado y se le denomina "religión renovada con énfasis en la fe". Es portado por el 24% de los encuestados y comparte los mismos elementos que el modelo anterior, diferenciándose sólo en el significado de los sacramentos. Así, en el primer modelo, se rechazan sus significados directos y concretos y, en cambio, en este segundo modelo, el significado del sacramento es preciso y no da lugar a interpretaciones, estando definido de forma prioritaria como un contenido de fe. De ahí el nombre de este modelo por su énfasis en la dimensión de la fe.

Los tres modelos siguientes son tradicionales.

El primero, denominado "creencias tradicionales de total dependencia de Dios" agrupa al 5% de los encuestados y articula una representación de Dios, de Cristo, la virgen y los santos con una interpretación religiosa de las catástrofes naturales. Este modelo es fuertemente femenino, lo comparten personas de 36 a 50 años, todas de clases subalternas con educación escasa y un modelo sociocultural tradicional. Eran de reciente pertenencia a las CEBs, aunque asiduos a las reuniones y residentes de pequeñas ciudades o el campo.

Este tipo de creencias responde en buena medida a la religión tradicional rural de Nicaragua.

El segundo modelo tradicional es el denominado "creencias tradicionales de salvación" que agrupa al 31% de los encuestados, comparte elementos de la visión anterior, aunque hay deterioro de algunos elementos tradicionales, como las promesas.

Este modelo se inscribe en un universo cultural tradicional, corresponde al tipo medio del conjunto de los miembros de las CEBs, aunque de pertenencia reciente, más jóvenes que el conjunto y con menor asiduidad a las reuniones. Es típico de la religión tradicional

urbana que pierde el carácter de protección de la religión tradicional rural para transformarse en una religión de salvación.

El último modelo de Religión tradicional de protección, portado por el 18% de los entrevistados, difiere con el anterior en lo referente a una concepción más democrática de la iglesia como organización, la función mediadora de los santos y en la forma de intercambio que se establece (promesas) para atraer su protección. Difieren igualmente las concepciones de Dios y de Cristo.

En el primer modelo la base de las representaciones la constituye el sufrimiento en la cruz y la debilidad (las enfermedades que se busca curar). En el segundo modelo las representaciones de Dios y de Cristo se centran en el reconocimiento de aquellos a quienes rechaza la sociedad: los pobres.

El estudio concluye que existe una continuidad en la lógica de los contenidos desde el modelo tradicional de total dependencia hasta el modelo de religión renovada con énfasis en la historia, sin que ello implique una evolución obligatoria de los miembros las CEBs de un tipo religioso a otro, dado que diversos factores pueden acelerar o bloquear el proceso de cambio.

Sobre la influencia de estos tipos de creencias en las opiniones religiosas y en las prácticas nos limitaremos a decir que los estudios muestran conjuntos coherentes con la lógica de las diferencias de los modelos religiosos y aún de los modelos socio-culturales, en un eje de mayor a menor secularización.

A manera de conclusión, el estudio muestra que las CEBs han reformulado las creencias, opiniones y prácticas en correspondencia con la necesidad de coherencia con las nuevas condiciones de la sociedad, de la cultura y de la fe cristiana.

Ello significa un cambio en la cultura religiosa tradicional, pasando de un eje dominado por la noción de espacio a otro caracterizado por la conciencia del tiempo, donde la distancia infinita entre Dios y el hombre y la dependencia total del último con relación al primero, se convierte en un Dios amor y activo en la historia, y el Cristo histórico inspira a los seres humanos en su vida personal y en la construcción del reino. Pero quizá lo más importante, se "desmitifican" _en el sentido que salen de la categoría de pensamiento mítico_, los sacramentos y los aspectos institucionales de la iglesia. Así, se acentúa cada vez más la significación simbólica de los sacramentos, en detrimento de la significación de eficiencia automática, concebida casi con un sentido mágico, y a la vez, se desacralizan los agentes religiosos que los aplican.

Este proceso cultural representa una secularización del pensamiento religioso tradicional, que introduce una nueva racionalidad en el lenguaje religioso, aunque su consistencia deberá apoyarse en el futuro en una sólida teología de la encarnación. En efecto, ella abre el espacio a una historia hecha por hombres, pero donde Dios no está excluido y donde su intervención no sustituye la responsabilidad humana.

Pero además del contenido religioso nuevo, se observa que las CEBs proporcionan un apoyo social (aspecto grupal) para que los miembros puedan volver a encontrar una cultura religiosa que les ayude a reconstruir su universo global, deteriorado en su referente religioso tradicional por las transformaciones sociales.

Las CEBs en este sentido han tenido la función principal, en el plano de la cultura religiosa, de hacer pasar a sus miembros de un modelo de creencias a otro (de un modelo de religión de protección a otro de religión de salvación y de éste a una religión encarnada y ética), aunque por la característica popular de sus miembros, el nivel de análisis social es bajo.

Los autores advierten que este bajo nivel de análisis social podría traer contradicciones para los miembros de las CEBs en el campo religioso como, por ejemplo, la dificultad de afrontar las actitudes políticas de la institución religiosa, o el significado de los sacramentos o también la complejidad de combinar el sentido crítico frente a la construcción de la historia y la convicción de la presencia de Dios en ella misma.

El estudio considera que, a pesar de que las CEBs representan un número relativamente reducido de personas, ellas son claves para que los sectores populares puedan reconstituir un sentido en una sociedad en transformación. Ellas representan una secularización de la religión tradicional, lo que no significa en general una erosión religiosa como tal, sino la introducción de una racionalidad nueva en el ámbito religioso, que se corresponde con una nueva racionalidad social. Precisamente esa es la diferencia de las CEBs con la mayoría de los nuevos movimientos religiosos que, salvo algunas excepciones, ellos representan una forma contemporánea de la tradicionalidad religiosa.

1.4 CAMBIO CULTURAL, MUJER Y SECULARIZACION

Este proceso de cambio cultural, y más en relación con nuestro tema, de pérdida del referente religioso en la interpretación de la realidad natural y social, evidente en el período revolucionario aunque anterior a él, se continúa después de la derrota del FSLN?.

El estudio sobre "La mujer urbana en Nicaragua, visión del mundo, religión y dimensión ético-política", publicado en 1993, pretende, entre otras, dar respuesta a esta pregunta, basados en el hecho de que las mujeres no han estado al margen de estas transformaciones, sin que ello niegue sus particularidades de inscripción en el proceso.

En este apartado de nuestras notas vamos a referirnos a este estudio.

La muestra para esta investigación se centró en Managua, por la garantía de encontrar una diversidad y dinámica mayor que en el campo. Se definió entre 200 mujeres, 100 católicas y 100 protestantes (se excluyó de esta manera la categoría de no creyentes), y con una estratificación representativa de tres categorías sociales: popular, media y alta. Las mujeres protestantes pertenecen a varias denominaciones. La información se recogió por medio de cuestionarios cerrados.

La estratificación permite ver la incidencia del factor clasista en el fenómeno cultural, que incluye las representaciones religiosas, pero además, la incidencia del tipo de inserción pública o privada de las mujeres en la sociedad.

Como hemos señalado, este estudio parte de la acumulación de estudios previos sobre la cultura del país, y por ende, permite verificar hipótesis anteriores sobre la continuidad del proceso de cambios de mentalidad o visiones del mundo.

Este estudio muestra que una interpretación religiosa de la realidad o su rechazo, constituye el eje fundamental que atraviesa la cultura de las mujeres de Managua. Sobre la base de esta referencia, se pueden distinguir dos grupos con una cultura de religiosidad tradicional y otros dos caracterizados por una cultura moderna secularizada.

Las diferentes visiones del mundo detectadas entre las mujeres son las siguientes:

- Visión 1, visión moderna secularizada con orientación social.
- Visión 2, ignorancia.

- Visión 3, visión moderna secularizada con orientación económica liberal.
- Visión 4, visión tradicional religiosa.
- Visión 5, visión en transición.

Las visiones 4 y 5 corresponden a 17 personas interrogadas, o sea el 6% de la muestra, que interpretan su entorno recurriendo a representaciones religiosas, pero difieren en la explicación de los hechos de la naturaleza.

La manera tradicional de concebir el mundo en este caso, tiene como base una concepción religiosa particular que define, dentro de categorías religiosas, los conceptos de espacio y tiempo, así como la representación que los actores sociales se hacen de su posición en el universo.

El origen de los fenómenos naturales es considerado como sobrenatural; pero, además, en esta visión se da la naturalización de las clases sociales y hay ausencia de representaciones en referencia a la ética social y a la economía actual.

La otra forma de visión del mundo con referencia religiosa está en transición. La diferencia con la forma de visión del mundo anterior es que no se encuentra el discurso religioso explicativo de los fenómenos de la naturaleza, ni incluye la búsqueda de protección sobrenatural frente a la vulnerabilidad física de los actores sociales.

Desde el punto de vista social, las relaciones de la microdimensión (relación hombre/mujer) están representados de manera tradicional. Al macro nivel, sin embargo, la naturalización de las relaciones de clase se transforma en una incertidumbre sobre el origen de las diferencias sociales. Esta incertidumbre está asociada a una posición de ignorancia frente a la posibilidad de un cambio de sociedad con un proyecto socialista. Este estudio señala que es

probable que "la derrota electoral del sandinismo haya bloqueado el desarrollo de esta orientación de pensamiento social, en la medida en que no aparecen más alternativas concretas a la política neoliberal".

El desarrollo del neoliberalismo, como modelo de sociedad, acostumbra a una gran parte de los actores sociales, a nuevos modelos de prácticas sociales, como el consumo, con poco análisis crítico.

- Las visiones del mundo con orientación social y con orientación económica-liberal totalizan el 56.5% de las mujeres interrogadas y se caracterizan por perfiles que rechazan explícitamente la religión tradicional o no la integran. Ello significa el abandono de una concepción religiosa que personalizaba un Dios que desde el cielo manejaba el mundo y la historia humana. Estas categorías rechazan toda interpretación religiosa de los hechos de la naturaleza; es decir, toda intervención directa de lo divino en los fenómenos naturales perjudiciales o benéficos a los seres humanos.

Este rechazo implica también el abandono de una lectura fundamentalista de la relación entre Dios y los hombres, como también implicaría la pérdida de prácticas compensatorias a una búsqueda de protección, como por ejemplo las promesas.

Según el estudio citado, una visión secularizada del mundo y la conciencia que ella desarrolla entre los individuos de la posibilidad de convertirse en actores sociales, hace posible elecciones de modelos de sociedad. En efecto, el análisis de las respuestas de las encuestadas permite identificar dos tendencias opuestas. En el informe se denomina la primera como "moderna con orientación social" y la segunda, como "moderna con orientación económica-liberal".

La primera, además del rechazo de la religiosidad tradicional, rechaza igualmente la economía liberal, tanto a nivel de sus estructuras como de las prácticas que ella promueve.

Esta visión del mundo se caracteriza por ser muy analítica, y estar orientada hacia el futuro; sin embargo, parece incapaz de definir su opción hacia ese futuro. La dificultad de definir un proyecto está no solamente asociada a la situación material individual o colectiva. Se encuentra también al nivel social. El perfil de esta visión del mundo no incluye más, en efecto, la seguridad de poder construir un día una sociedad sin clases. Este proyecto estimulante para los actores sociales, especialmente de clase baja, dominaba el perfil de la visión del mundo moderno durante el régimen sandinista. Los autores afirman que es posible pensar que "el cambio de régimen después de las elecciones de 1990 ha provocado dentro de un cierto número de mujeres, un vacío en su manera de aprehender el mundo y por consecuencia de definir su propio papel como actor social".

La segunda visión del mundo secularizada, no incluye el recurso a la religión y su referencia es esencialmente económica, bajo una forma claramente neoliberal. Ella refleja el "ethos" que se impone actualmente en la sociedad global de Nicaragua.

En resumen, se puede decir que el análisis de las diferentes formas de visión del mundo hace aparecer una doble diferencia. Por una parte se trata de la oposición entre las visiones del mundo secularizadas y las formas tradicionales religiosas. Las primeras indican el paso de una sociedad tradicional a la modernidad y a otro tipo de racionalidad.

Sin embargo, frente a la racionalidad nueva impulsada antes por el sandinismo, el paso al neoliberalismo hoy en Nicaragua supone nuevas formas de prácticas y de organización de las relaciones sociales. Sus modelos, sus legitimaciones y los valores de los cuales son portadores implican una manera totalmente diferente de ver el mundo. Por ello, los actores sociales están confrontados a elecciones de modelos de sociedad en función de referencias muy concretas. Ese es el origen de la segunda diferencia que existe -esta vez dentro de las

visiones modernizadas del mundo-, en la cultura de las mujeres de Managua: "visión con orientación social" y "visión con orientación económica liberal".

El análisis del caso de las mujeres indica que el comercio, la educación, la función pública y los servicios son los sectores sobre-representados en una cultura marcada por la modernidad. A la inversa, la industria, el artesanado y la salud son más tradicionales. Ello significa que no basta el hecho de que la mujer salga del hogar a ejercer un trabajo en el exterior para transformar automáticamente su cultura; ciertas ramas de actividad llevan a la tradicionalidad.

Sin embargo, más del 65% de las mujeres desempleadas son tradicionales, mostrándose un gran peso de las amas de casa en esta categoría frente a las estudiantes, mayoritarias en la modernidad; no obstante, 32% de mujeres que trabajan en el hogar se acercan a la modernidad.

Sin embargo, cabe subrayar la importancia del factor clasista en las visiones del mundo de las mujeres entrevistadas: independientemente de que trabajen o no, la adopción de una visión moderna es notoria en la burguesía y la clase media, mucho más que entre la clase popular. El fenómeno es acentuado en la clase media. Por ello es posible afirmar que, además del empleo, la modernidad es favorecida por la participación en otros espacios, como el acceso a la educación.

En el caso de los modelos modernos, el estudio revela que es en el campo económico donde se arraigan las opciones para una visión del mundo con orientación social o económica liberal. Así, las mujeres con ocupación externa al hogar constituyen el 45% de las mujeres modernas con opción social, frente al 25% de ellas en la opción económica liberal. Según el estudio, ello revela una cierta continuación del "ethos" de los años ochenta, pero muestra también la penetración

del modelo de sociedad que se impone con más fuerza desde la derrota electoral del sandinismo.

1.4.1 Visiones del mundo y religión

Veamos ahora los resultados del estudio sobre el factor religioso. En primer lugar, se analizan las grandes lógicas que configuran el espacio religioso de las encuestadas y, en segundo lugar, los perfiles religiosos de las mujeres reagrupadas en varias categorías, según la coincidencia de sus respuestas personales. En el primer punto, se constata que el campo religioso de las mujeres de Managua está atravesado por la oposición de dos lógicas fundamentales, lo que representa la principal expresión religiosa de las entrevistadas; aparecen también dos modelos secundarios.

La lógica fundamental revela una fuerte permanencia de la religión tradicional: concepción religiosa del espacio, Dios arriba dirigiendo el mundo y ordenando los medios de la naturaleza, y como respuesta, la búsqueda de protección a través de las promesas. Los sacramentos se representan parcialmente con una concepción mágica. El actor social es relativamente pasivo frente a la religión.

Una segunda lógica se organiza alrededor del rechazo de la primera concepción. Hay desacralización de los hechos de la naturaleza (salvo la lluvia) y de los aspectos mágicos de la religión tradicional, pero sin que aparezca una nueva concepción religiosa.

La primera lógica secundaria expresa una religión tradicional, con insistencia, sin embargo, en una concepción religiosa que acentúa la dimensión del tiempo (frente al modelo tradicional que privilegia el espacio), con un discurso más elaborado sobre Dios y mostrando preferencia por una religión y teología de salvación.

La segunda lógica secundaria, opuesta a la primera, se estructura sobre tres pilares: la concepción de Dios como amor que crea el universo, Jesucristo como amigo de los pobres, y la elección de la teología de la liberación. Se rechaza, además, el carácter mágico de los sacramentos (caso del matrimonio). Estas nuevas formulaciones de las creencias religiosas llevan implícitamente la afirmación del carácter activo del actor en la historia.

Los perfiles religiosos de las encuestadas, resultado de comparar el perfil personal de cada una (conjunto de respuestas de cada encuestada) con las lógicas del campo religioso, revelan cinco modelos.

El primero es un modelo de religión transformada que agrupa al 23.5% de las mujeres encuestadas, la mayoría protestantes de las iglesias más antiguas del país. Este modelo no reproduce la religiosidad tradicional, sino la religión vehiculada por las iglesias evangélicas en sus lugares de origen, presentes en el Pacífico de Nicaragua ya desde el principio de este siglo.

Un segundo modelo se refiere a un perfil de religión renovada _único modelo que rechaza el discurso tradicional sobre Dios_, agrupa al 29.5% de las mujeres estudiadas y expresa la corriente de renovación cristiana latinoamericana centrada en la justicia social, y desarrollada después de las conferencias de Medellín y de Puebla.

El modelo de religión en transición, tercer modelo, agrupa al 12% de las encuestadas _la mayoría pertendeciente a los nuevos movimientos religiosos_, mantiene una concepción religiosa bastante tradicional, pero rechaza el carácter mágico de los sacramentos y las funciones más clásicas o tradicionales atribuidas a la religión.

Finalmente, dos modelos tradicionales agrupan a las mujeres católicas. El primero denominado por el estudio "religión tradicional

burguesa" por reunir a mujeres de clases altas católicas, lo portan el 20.5% de las mujeres. Pobre doctrinalmente, expresa una visión fundamentalista sobre los sacramentos y las funciones de la religión. El segundo es el denominado de la "religión tradicional popular", agrupa al 14.5% de las encuestadas, y expresa el modelo clásico de la religiosidad popular nicaraguense: religión de protección y una concepción bastante mágica de los sacramentos.

Nuevamente, la tipología de los modelos religiosos nos verifica la diversidad típica de los procesos de transición.

La comparación de estos modelos con la pertenencia a una cultura de tipo moderno o tradicional revela que, tanto el modelo de religión transformada como el modelo tradicional burgués, pueden asociarse a una visión moderna o a una visión tradicional del mundo, lo que implica una autonomía en estos casos de la visión del mundo y los contenidos religiosos. Esto podría explicarse, según el estudio, porque en el caso del modelo de religión renovada, que agrupa a mujeres protestantes de iglesias tradicionales, la fidelidad a la reproducción del modelo religioso institucional está ligado a su carácter minoritario, que conlleva la acentuación de la pertenencia y la identidad en la sociedad; en cambio, el modelo de la religión tradicional burguesa, es compartido por casi la mitad de mujeres católicas, donde la pertenencia religiosa es más cultural que institucional.

El grupo de mujeres de religión renovada se asocia con las clases medias y con la modernidad en la cultura, frente al grupo de religiosidad tradicional popular, asociada mayoritariamente con una cultura tradicional. En cuanto a la religión en transición, ella revela una erosión de las formas del pasado.

Finalmente, creemos importante sintetizar los resultados de este estudio en lo referente a las preferencias teológicas, pertenencia religiosa y clase social. El mismo revela que, entre las mujeres

católicas, el 40% de las encuestadas de clase media está en favor de la teología de la liberación y sólo el 16.7% de las mujeres de clase popular. Pero también se muestra que un 15% de las mujeres de clase alta tienen preferencia por esta teología.

La fuerte asociación de esta teología con la clase media revela una respuesta religiosa a un grupo social en ascenso y con acceso a un cierto grado de racionalidad nueva, con fuerte asociación con la revolución.

Las clases populares tienen un bajo porcentaje de preferencia por la teología de la liberación y más bien prefieren la teología de la reconciliación, que corresponde a la ideología predominante en la sociedad y es promovida por el régimen neo-liberal, las clases sociales altas y las autoridades religiosas. En opinión de los autores, esta ausencia de distancia crítica frente al contenido ideológico de un concepto ético central del cristianismo puede ser interpretado como índice de una conciencia social poco elaborada en las clases populares, típica de una sociedad de capitalismo incompleto y dependiente, con bajo desarrollo de las fuerzas productivas, y que tiende a producir rasgos culturales poco analíticos.

Las mujeres de las iglesias protestantes más antiguas tienen preferencia por la teología de la reconciliación y por la teología de la construcción del reino, mostrando una relación dialéctica entre la pertenencia religiosa, la visión moderna económico-liberal (con alta prevalencia en este grupo) y las concepciones religiosas.

Las mujeres de los nuevos movimientos religiosos tienden a una teología, en las clases medias, de construcción del reino y, en las clases populares, a una teología de la salvación.

A manera de conclusión, el estudio de las mujeres del medio urbano constata nuevamente la existencia de un proceso de secularización de las visiones del mundo.

Esta perspectiva secularizada -es decir, perspectiva que no recurre a lo sobrenatural para explicar los mecanismos de funcionamiento de la naturaleza o de la sociedad- corresponde a una visión "moderna", pues está constituida por valores y actitudes típicos de sociedades industrializadas.

Esta visión se encuentra entre mujeres cuadros superiores o esposas de cuadros superiores, las estudiantes, las que trabajan en los servicios públicos y en la educación. Es una visión que corresponde más a la burguesía y nuevas clases medias. En esta visión hay diferencia entre las mujeres de orientación social y las de orientación económico-liberal, más numerosas y con preferencia entre los cuadros superiores, las propietarias y gerentes de empresas y comerciantes.

Desde el punto de vista religioso, el proceso de desacralización observado -que significa un abandono del discurso religioso para explicar los fenómenos de la naturaleza-, tiene como base es la menor dependencia de la naturaleza en el medio urbano; pero, además, en este ámbito desaparece la exclusividad de la dimensión vertical del espacio (Dios arriba) y se desarrolla una nueva noción del tiempo. Ello es pre-condición para tener una visión más analítica de la sociedad y rechazar como "naturales" (naturalización) los procesos sociales.

La sociedad aparece como una obra humana, como construcción o producción de los actores sociales, lo que conlleva a una progresiva autonomía de la visión del mundo frente a la religión, y el desarrollo de una perspectiva antropológica. Desaparece el monopolio religioso en la definición del sentido de la vida y del universo, que prevalecía en las sociedades tradicionales.

En consecuencia, se da la diversidad de construcciones simbólicas o sistemas de representaciones diversificadas en la sociedad urbana contemporánea en función de los grupos sociales, y la religión cumple más con funciones de tipo ético.

Nuevamente en este punto, los autores advierten sobre la influencia de estas transformaciones sobre el contenido y la formulación de las creencias religiosas: "En muchos casos no existe un discurso religioso sobre las nuevas realidades, lo que puede conducir al ateísmo o a varios tipos de religión renovada o trasformada", como en efecto se vio en este y otros estudios.

Con relación al factor social, en el medio urbano juega un papel central. Se ha visto cómo las clases subalternas son las que reproducen de manera predominante los modelos tradicionales y, con ello, la función central del referente religioso. También el factor social incide de forma dominante en las diferencias entre las pertenencias religiosas. El catolicismo, como religión originalmente hegemónica en la sociedad, reúne en su seno todas las clases sociales; en cambio, las iglesias protestantes agrupan generalmente adeptos de clase media; los nuevos movimientos religiosos reclutan a sus miembros entre los medios populares.

Ello influye sobre el contenido de las creencias y las actitudes religiosas. Como se indicó, la clase alta había manifestado preferencia por la teología de la reconciliación, lo que en Nicaragua correspondía de hecho, al momento de la encuesta, a una tendencia política y a intereses de clase bastante definidos; la teología de la liberación era preferida por la clase media, lo que expresa las ideas de un grupo cercano al sandinismo; la teología de la salvación, que articula un discurso religioso de compensación, suele ser la orientación de las clases urbanas inferiores.

2- LA SECULARIZACION EN LAS EXPRESIONES

En este apartado se trataría de sintetizar el grado de secularización observado en el ámbito de las expresiones, es decir, en el ámbito de las devociones, cultos, promesas, romerías, peregrinaciones, cultos, liturgias, etc...

En general, los estudios citados no han abordado extensamente este aspecto. Sin embargo, es posible sintetizar algunas referencias interesantes referidas al área urbana. Lo más destacado en este sentido es la tendencia observada en los estudios a una fuerte erosión de las promesas y, en menor medida, a la advocación a los santos en momentos de dificultades. Así, por ejemplo, el 48% de los católicos rechazan las primeras como factor de protección, y un 18% de ellos dudan de la eficacia de orar al santo en momentos de dificultades. Obviamente el rechazo a las promesas como al recurso a los santos por parte de los protestantes y de los miembros de los nuevos grupos religiosos es bastante normal, aunque aún hay minorías entre ellos que no han abandonado estas actitudes provenientes del catolicismo.

Entre los creyentes sin afiliación institucional la proporción de rechazo a la devoción de los santos y las promesas es más alta (46.7% y 72.2% respectivamente). Entre los ateos, la petición de protección a los santos ha desaparecido.

Según la edad, en el caso de la juventud, hay mayor rechazo y más duda sobre las promesas y sobre la devoción a los santos; la proporción de dudas es más significativa entre los jóvenes de menos de 25 años.

Con relación a los sacramentos, es importante señalar que se ha producido también un cambio relacionado con el énfasis en su carácter simbólico con detrimento de su carácter eficaz; es decir, los sacramentos son vistos cada vez más como símbolos de una acción

divina que como la producción de lo que simbolizan. Es el caso de las CEBS, así como el caso de las mujeres, para quienes la concepción mágica del bautismo está bastante disminuida en el caso de las mujeres católicas (18%) y en una minoría en las mujeres protestantes. Es más generalizada la concepción del bautismo como expresión de una adhesión de fe en Jesucristo, a excepción de las mujeres de los nuevos movimientos religiosos, que lo ven principalmente como el rescate del pecado.

En estos mismos grupos, la eucaristía o cena concebida como la realización de la verdadera presencia del cuerpo y la sangre de Jesucristo está más presente entre las mujeres católicas (65%) que entre las mujeres protestantes (32%).

En el caso del matrimonio, se acepta su disolución en casos excepcionales y ya no se considera unánimemente como necesario para la felicidad de los contrayentes, particularmente entre las mujeres protestantes.

En el ámbito rural, sin embargo, las prácticas de protección continúan siendo generalizadas, particularmente entre las mujeres.

En cuanto a las fiestas patronales, que rigen los ciclos de la vida natural (siembras, cosechas...) y social de los pueblos del país, se observa igualmente, a la par de una actitud que enfatiza su carácter propiamente religioso, una actitud más secularizada, con una proporción importante de personas que las conciben más como un evento folclórico que religioso.

Sin embargo, como lo comprueba el estudio sobre la comarca El Comején, en medios rurales existe una vinculación fuerte entre la celebración de las fiestas religiosas, la expresión de identidad y la interpretación del mundo. Eso se manifiesta por el lenguaje utilizado

en la descripción de los eventos y en la representación de las relaciones con la naturaleza.

3- LA SECULARIZACION EN EL ASPECTO ETICO

La ética puede definirse como un conjunto de normas que regulan las relaciones interhumanas. Las referencias a esta ética pueden ser religiosas o no religiosas. En la vida tradicional, la dicotomía entre el bien y el mal atraviesa toda la realidad, la naturaleza y la sociedad.

De esta manera, los códigos de prácticas que regulan lo permitido y lo prohibido, al igual que todos los campos de la cultura, en las sociedades precapitalistas están sancionados a través de la religión.

Es razonable pensar que, ante la transformación de las relaciones sociales por el cambio de las estructuras de la sociedad, se desarrollen nuevas prácticas sociales que incidan sobre el código de conducta existente.

Es conocido cómo, en los medios urbanos, desde la antigüedad, la religión suele volverse más ética, en la medida que el desarrollo del intercambio mercantil y las relaciones jurídicas exigen la formulación de códigos de conducta. Por otro lado, una representación más analítica de la naturaleza y de la sociedad tiene como efecto la tendencia a acentuar la ética individual, en la medida en que introduce en el pensamiento humano la representación de mecanismos naturales o sociales independientes de la estructura valorativa del pensamiento mítico. Tomar en cuenta los factores físicos o sociales y no sólo el precepto o la prohibición referida a las representaciones religiosas pre-analíticas, conlleva un juicio ético más elaborado.

En el caso de Nicaragua los estudios verifican el mismo proceso de transición en el aspecto ético, identificado antes en el campo de las representaciones y las expresiones.

Un caso típico de estas transformaciones lo constituyen las nuevas clases medias. Analizando sesenta discursos de miembros de estas clases, los estudios identifican tres tipos de referencia que sirven a estos actores sociales para definir lo permitido y lo prohibido: Dios (18 veces); las instituciones religiosas, sea escritos (biblia y evangelios), sea organizaciones, las iglesias y sus agentes (21 veces); y el hombre y la sociedad (26 veces).

Ello muestra que la noción de lo "permitido / prohibido" o de "bien / mal" para la mayoría (39 vs 26) de los entrevistados se inscribe en una interpretación religiosa; sin embargo, aparece también una referencia de tipo humanista o social, que indica un debate cultural en esta clase social.

El debate incluye, en el caso de los católicos, poner en cuestión el rol de árbitro de la iglesia como institución, es decir, su papel en la definición del bien y del mal o su percepción legalista e individual de los actos humanos, rechazando así al mismo tiempo la sacralización de los agentes religiosos; pero también el cuestionamiento alrededor de la sacralización de la culpabilidad (concebida en este aspecto como inherente a la naturaleza humana); y la construcción de otros conceptos, como la noción de "mal social" referido a las desigualdades económico- sociales y la injusticia, relegando a un segundo plano las faltas individuales. Esta referencia al hombre o la sociedad para la elaboración de nuevos códigos de conducta se aleja de los códigos sancionados y defendidos por la institución religiosa (18).

18) Cfr. Houtart, F. Y Lemerminier, G. Cultura y religión de las nuevas clases medias en Managua. Op. Cit.

Esta transformación se observa igualmente en el caso de otros grupos sociales, como las mujeres, cuando se externan diferentes opiniones sobre la reproducción de la vida. En este caso se observan diferentes gradaciones que van desde posiciones muy débiles de apoyo a la planificación familiar o el rechazo al aborto en cualquier circunstancia, hasta una gran flexibilidad permisiva, según el análisis de los factores que puedan incidir en la decisión sobre el mismo (19).

Como se observa, los cambios van desde una mayor racionalización en la ética con referente religioso, hasta la constitución de la misma fuera del dominio religioso. En efecto, en el caso de los ateos, el referente principal de la ética es el actor social. La misma se concibe no como un código moralista de permisos y prohibiciones, sino como una orientación general que guiaría el juicio moral en los casos particulares. Ella sigue remitiendo implícitamente a la oposición entre el bien y el mal, pero rechaza el arbitraje meta-social de la institución eclesial en la sanción de las prácticas individuales y sociales.

4- LA SECULARIZACION EN LAS FUNCIONES DE LA ORGANIZACION RELIGIOSA

Como se ha señalado, el aspecto organizativo de los sistemas religiosos se refiere al conjunto de personas que desempeñan un papel religioso específico y de la base material y organizativa necesaria para su funcionamiento. La organización realiza una serie de funciones, destacando la reproducción de las significaciones religiosas, o, en su caso, reelaborarlas cuando el entorno se transforma y las significaciones anteriores pierden sentido; controlar el acceso a las funciones rituales, su canon y las condiciones en que deben ejercerse; garantizar el aspecto material necesario para que las expresiones institucionalizadas

19) Houtart, F. y Lemercinier, G. La mujer urbana en Nicaragua. Op. Cit.

puedan realizarse; desempeñar roles específicos en el campo ético; garantizar su propia reproducción en términos materiales y sociales; y finalmente asegurar el vínculo con el sistema político⁽²⁰⁾.

Sobre este aspecto, aparte de algunas referencias breves en los estudios ya citados del CASC, el trabajo más desarrollado sobre la evolución de las funciones y la problemática del espacio social de los sistemas religiosos en Nicaragua, lo encontramos en un ensayo de Francois Houtart al respecto de la Iglesia católica que data de 1989. ⁽²¹⁾ En lo que sigue, nos basaremos en dicho trabajo.

De acuerdo a este ensayo, el espacio social del cual disponía la Iglesia antes de la revolución era considerable. A través de la noción de espacio social, aplicada a la Iglesia, se quiere significar la posibilidad que posee la institución religiosa, de existir en tanto tal en la sociedad civil, de producir un sentido que supera las fronteras de la salvación individual y, en fin, de actuar sobre la organización colectiva. La manera como este espacio se define concretamente depende al mismo tiempo del tipo de sociedad y del modo de institucionalización del grupo religioso. A continuación, el autor examina brevemente estos tres aspectos del problema en relación a Nicaragua.

Antes de la Revolución, el tipo de institucionalización jerárquica del catolicismo y su carácter fuertemente clerical a nivel del marco religioso de las masas populares, no habían casi levantado objeciones por parte del poder, ya que objetivamente estos aspectos estaban en correspondencia con la organización de la economía y de la vida política. Los conflictos de este período tenían que ver sobre todo

²⁰⁾ Cfr. Houtart, F. *Religión y Modos de Producción Precapitalistas*. IEPALA, Madrid, 1989.

²¹⁾ Cfr. Houtart, F. *Juan Pablo II en Managua. El fracaso de la reconquista de un espacio social hegemónico*. CETRI, Louvain-La Neuve, 1989.

con los problemas ideológicos relacionados con la influencia del liberalismo en los medios urbanos.

Por el contrario, la revolución sandinista, al enfatizar la participación popular, constituía una base potencial de conflictos con el modelo de institucionalización del catolicismo en la sociedad nicaraguense. La existencia de la Iglesia como institución, y la posibilidad de acción de los agentes religiosos, jamás fue puesta en cuestión por el gobierno revolucionario. El conflicto se manifestó sobre todo en los desacuerdos al interior de la misma institución eclesiástica, entre las Comunidades Eclesiales de Base, los sacerdotes que las animaban, y ciertas autoridades religiosas. Este conflicto se expresaba también a nivel de algunas confrontaciones locales entre partidarios del Frente Sandinista y miembros del clero, o laicos próximos a la institución. Finalmente, el conflicto se situaba a nivel de la función política de ciertos miembros de la jerarquía religiosa.

La producción de sentido, segundo elemento, es evidentemente central para una institución religiosa que no se limita únicamente a una espiritualidad individual. Conjunta o separadamente según el caso, esto concierne tanto a la cuestión de los orígenes y las finalidades del hombre y del universo, como a las representaciones de la relación con la naturaleza y las relaciones sociales. Durante la época de la colonización española, este espacio cultural era prácticamente cubierto en todos sus aspectos por la Iglesia católica. Con el ascenso del liberalismo, la burguesía nicaraguense, salida de la producción del café, redujo esta influencia en las ciudades, lo cual desde luego provocaba ciertos conflictos. Pero en las masas populares rurales, la transacción entre las formas autoproducidas de religión y los canales institucionales de las expresiones religiosas, permitió a la Iglesia y al clero la conservación de una real hegemonía sobre la producción de sentido, orientando el conjunto de las prácticas sociales.

Evidentemente, la revolución sandinista provocó un serio desajuste en ese campo. Una nueva producción de sentido influye profundamente en la conciencia social de los medios populares, tanto urbanos como rurales. Las clases subalternas se convirtieron en productoras de un sentido reconocido socialmente, lo que nunca habían experimentado precedentemente. Por otro lado, el Frente Sandinista, con sus organizaciones de masas: juventud, mujeres, sindicatos, pero también a través de los medios de comunicación social: prensa, radio, televisión, se convirtió en fuente importante de producción y de difusión de un nuevo sentido. Este sentido se inspiraba al mismo tiempo en el nacionalismo de Sandino, en el pensamiento marxista que le proporcionó una consistencia analítica, y en un cristianismo que proyecta sus raíces en la cultura profunda del pueblo.

Incluso, por fuera de cualquier ataque a la religión, el desarrollo del movimiento sandinista significaba automáticamente una pérdida del monopolio de la institución religiosa y, en consecuencia, la construcción de una nueva hegemonía de sentido en competencia con la anterior. De esta manera, la institución eclesiástica perdía una parte del espacio cultural en el cual había evolucionado de manera casi incontestable junto a las masas populares. En cambio, también podía tomar la iniciativa de una nueva producción de sentido religioso en referencia con la situación creada por la revolución. Esto es lo que hicieron los cristianos de la corriente llamada "La Iglesia de los pobres".

La voluntad de reproducir la lectura religiosa tradicional, bajo el control de un clero con una concepción autoritaria de su rol, inevitablemente entró en conflicto con la nueva producción de sentido, tanto en el campo religioso como en el campo político. En efecto, la producción de sentido concierne también a la legitimación o la deslegitimación del poder. La institución religiosa había tenido un papel de apoyo ideológico, no solamente bajo el régimen colonial, sino también durante la época somocista, especialmente a través de actos

simbólicos o litúrgicos. Pero la deslegitimación del poder arbitrario de los colonos españoles también fue un hecho de los hombres de la Iglesia, como por ejemplo el obispo de León Mons. A. Valdivieso, asesinado a causa de su defensa de los indígenas, o el arzobispo de Managua Mons. Obando y Bravo, cuando en los últimos días del régimen somocista reconoció la legitimidad de la insurrección popular.

Si bien la revolución sandinista no rechazó en ningún momento, e incluso solicitó la presencia de religiosos en ciertas ocasiones de intensas celebraciones colectivas, ésta poseía no obstante las bases populares de legitimación suficientemente sólidas para que el elemento religioso no fuera más que una forma de legitimación entre otras. Por el contrario, el intenso esfuerzo de deslegitimación del régimen sandinista, emprendido por ciertos miembros de la jerarquía católica, constituyó un factor importante en el panorama político de Nicaragua desde el comienzo de 1980.

La visita del Papa en marzo de 1983 constituyó un esfuerzo de recuperar este espacio dentro de la sociedad civil, pero el resultado fue más bien una división acentuada de las opiniones. La figura del Papa se transformó en un símbolo de la oposición al sandinismo y fue apropiada por la burguesía del país. La jerarquía salió reforzada en su oposición política y en su lucha interna contra la corriente de la iglesia de los pobres y de la teología de la liberación.

En la sociedad prerrevolucionaria la religión constituyó un factor clave en la reproducción social. En cambio, después de la revolución, Dios dejó de ser indispensable para reproducir la nueva sociedad, aunque no haya desaparecido en tanto referente individual o como inspiración de un compromiso sociopolítico. No todos los actores sociales estaban necesariamente conscientes de este hecho. Con respecto a la institución religiosa, ésta no había emprendido un análisis de esta evolución sociocultural, ni a fortiori una relectura de sí misma al interior del proceso.

En Nicaragua, como en otros lugares, la Iglesia había estado activa en los campos de la educación y de la salud, aspectos centrales del tercer elemento del espacio social. El desarrollo se agrega como un nuevo sector después de los años cincuenta, introduciéndose por un funcionamiento de proyectos en el campo del desarrollo comunitario, de las cooperativas, de la vivienda, etc. Antes de la revolución, el analfabetismo (52%) era particularmente alto en las masas populares, y la educación estaba prácticamente reservada a las clases altas o a los medios urbanos. La acción de la Iglesia se ejercía en parte en la enseñanza primaria popular; pero ésta se caracterizaba sobre todo por un cuasimonopolio de la enseñanza secundaria y, bajo el régimen de Somoza, por la creación de la Universidad Católica, puesta en pie explícitamente para luchar contra la influencia marxista en los medios universitarios. En cuanto a los servicios de la salud, poco desarrollados sobre todo en los medios rurales, su carencia permitió desempeñar a las Iglesias cristianas un rol de substitución de los poderes públicos. Con respecto a los proyectos de desarrollo, con el apoyo de organizaciones no gubernamentales europeas y americanas de cooperación, éstos constituían una nueva forma de presencia en la sociedad civil, en un momento de profunda transformación debida a la expansión del capitalismo agrario.

Con la revolución sandinista, los diferentes sectores sociales conocieron una verdadera explosión. Siendo el objetivo revolucionario el de responder a las aspiraciones materiales y culturales de las mayorías populares, ésta era una consecuencia lógica e inmediata del proceso revolucionario. La campaña de alfabetización, la multiplicación de escuelas primarias y secundarias, la reorganización de la enseñanza universitaria, la expansión de los cursos nocturnos en los más diversos campos, en su conjunto, hicieron vacilar de la noche a la mañana el cuasimonopolio de la Iglesia en el campo de la educación. No se suspendieron las escuelas privadas, pero su peso en el conjunto cambió de posición relativa. El Estado ocupó masivamente el espacio de la educación y la Iglesia se encontró en minoría. No obstante, la

expansión del sector del Estado no significaba una política sistemáticamente antirreligiosa, lo cual se confirmó con el nombramiento de un católico como Ministro de Educación, y cuyo sucesor, después de la visita del Papa Juan Pablo II, iba a ser el Padre Fernando Cardenal, sacerdote jesuita.

En el campo de la salud, sucedió lo mismo. La organización de campañas sanitarias, como la de las jornadas de la salud, la multiplicación del número de dispensarios, la presencia de médicos voluntarios extranjeros, redujeron, en su conjunto y proporcionalmente, el espacio ocupado por las instituciones religiosas, y en particular por la Iglesia católica. En cuanto a los proyectos de desarrollo, es la sociedad entera la que se organizó sobre las nuevas bases, con el fin de promover la reforma agraria, las cooperativas de consumo, de crédito, de producción, y muchas otras iniciativas. No se limitaron en ningún momento los proyectos de las Iglesias, pero éstos tuvieron que acomodarse a los planes regionales, perdiendo por este mismo hecho su importancia proporcional en el conjunto del desarrollo del país.

Esta rápida evolución se tradujo en una disminución real del espacio social tradicional ocupado por la Iglesia en la sociedad civil. Su presencia perdió su carácter hegemónico. Es necesario agregar que, a nivel de la sociedad política, las intervenciones de la Iglesia eran percibidas como el ejercicio de un poder abusivo, el cual prolongaba un pasado que la revolución quería eliminar. Finalmente, la creación de nuevos roles de contenido político se dio como un desafío al clero local, sobre todo en las regiones rurales, lo que fue también el origen de muchos conflictos.

La reacción de la Iglesia católica fue doble . La primera actitud, mayoritaria de la jerarquía y en el clero (cerca de las dos terceras partes, y sobre todo el clero diocesano nacional) fue la de considerar esta pérdida del espacio social tradicional como un

obstáculo a la misión de la Iglesia, y en consecuencia como una agresión, rápidamente calificada de persecución.

La segunda, compartida por las Comunidades de Base y cerca de un tercio del clero, principalmente religioso y extranjero, por el contrario, veían en la nueva situación una posibilidad de insertar en la sociedad civil los valores del Evangelio, así como la de despejar la Iglesia de un poder percibido por esta corriente como necesariamente conflictivo con el régimen revolucionario.

Esta situación se mantuvo constante hasta la derrota electoral del sandinismo, a partir de la cual la jerarquía católica ha lanzado una ofensiva en la línea de recomponer su poder religioso desde una opción conservadora, en alianza estrecha con el nuevo gobierno y sectores importantes de la burguesía nacional y trasnacional. La construcción de una nueva catedral, la apertura de una nueva Universidad Católica, en oposición a la progresista Universidad Centroamericana regentada por la Compañía de Jesús, su potestad para el manejo de la cartera de educación en el gobierno, vía un ministro conservador, la mayor presencia en los medios de comunicación, como la T.V., etc. son algunos de los indicadores de esta ofensiva de recomposición del poder social y simbólico de la Iglesia Católica. Sin embargo, la búsqueda de recomposición del poder institucional sobre la base de un eje conservador en una sociedad que abandona la tradición, parece una estrategia muy poco adecuada para el mediano y largo plazo.

La segunda venida del Papa se organizó a la vez como un año de reparación y la celebración de una victoria: según los discursos, no solamente el país había recuperado la paz, sino también la iglesia había reencontrado su situación hegemónica, considerada como necesaria para su labor de evangelización. Sin embargo, falta de comprobar si esta simbólica institucional tendrá un impacto real sobre las mentalidades religiosas del pueblo.

III- EL PROCESO DE SECULARIZACION EN NICARAGUA: CARACTERISTICAS Y DESAFIOS

Esta breve síntesis de los estudios del CASC que sobrepasan las mil páginas, muestran una transformación cultural, que acompaña una transición social, cuya duración no solamente es larga sino casi permanente, dado el carácter del desarrollo de las bases materiales de la sociedad nicaraguense. Esta transición, en efecto, está ligada primero al desarrollo del capitalismo en su versión dependiente y acelerada posteriormente con las transformaciones orientadas hacia un nuevo tipo de modernidad, que impulsó la revolución sandinista. Ella se mantiene hoy acentuando una orientación económica neo-liberal, que produce un sector informal creciente en la ciudad y acentúa la desocupación, la miseria y la expulsión de la población campesina del campo. Esta orientación social favorece la reproducción de mentalidades pre - analíticas que dan al factor religioso nuevas dimensiones, como el rápido desarrollo de los nuevos movimientos religiosos de tipo pentecostal y los carismáticos católicos.

Al mismo tiempo al debate entre la tradición y la modernidad, se añade otro entre las orientaciones de la misma modernidad con su crítica postmoderna, que abre un espacio ambiguo a la religión. Por una parte establece que no vale la racionalidad cientista vehiculada tanto por las ideologías liberales como por un marxismo dogmático, lo que abre una real posibilidad a la dimensión espiritual y a la fe religiosa; pero por otra parte, al poner el acento casi exclusivamente sobre el individuo como actor en la sociedad, y al dejar de lado las relaciones y las estructuras sociales, esta actitud asigna a la religión un papel bastante ilusorio; lo que permite su instrumentalización por las fuerzas sociales dominantes. La experiencia de Nicaragua después de 1990 lo comprueba.

Recordemos que el uso de los conceptos y de las palabras "tradicional" y "moderna" no implican una dimensión valorativa, sino

una dimensión temporal de lo que era antes y de lo que existe hoy; sin embargo, ello implica que el actor social contemporáneo difícilmente puede actuar sobre la realidad de hoy con las representaciones correspondientes a otra situación.

Precisamente uno de los aspectos claves de las relaciones de clase consiste en el hecho de que las clases superiores posean los instrumentos culturales de su dominación. Por supuesto, que este análisis de la dominación cultural no niega la existencia de la identidad cultural de los medios populares, ni considera su cultura como inferior, ni tampoco postula que el pensamiento llamado tradicional no tenga aspectos que permiten una resistencia a la modernidad destructiva del entorno y de los valores humanos.

La transición cultural se expresa globalmente como la desaparición de la unidad cultural tradicional fundada en un modelo de pensamiento mítico y la aparición de una diversidad de modelos culturales, con expresiones muy claras en el campo religioso, orientadas hacia modelos más analíticos. Esta heterogeneidad parte de modelos culturales fuertemente sacralizados hasta modelos muy secularizados en el sentido dado al concepto.

En el ámbito religioso, los modelos de creencias reflejan esta diversidad y la orientación hacia el abandono de la religiosidad tradicional y la introducción en estos medios sociales de una mayor racionalidad analítica en los contenidos religiosos, con sus consecuencias en las mismas prácticas.

Así, este proceso de modernización de la sociedad ha tenido varias consecuencias en el campo religioso. Una cultura general más secularizada, que abandona el referente religioso en la explicación y la legitimación de la realidad en su conjunto, se expresa en una transformación de la función social de la religión. Debe recordarse que en la sociedad tradicional, la interpretación de los fenómenos naturales

y sociales era mayoritariamente religiosa, la religión avalaba y legitimaba las prácticas sociales, asegurando su reproducción y, por tanto, la continuidad de la sociedad entera; ella daba sentido a la vida individual y social. El paso a la modernidad ha conllevado la introducción de un sistema de explicación más analítico, que en la medida que se va imponiendo va haciendo obsoletas las explicaciones precedentes y, con ello, secularizando la explicación y la interpretación de la realidad.

Ello ha tenido como otra consecuencia la pérdida del monopolio que la religión tenía en la definición del sentido del universo y la sociedad. Ahora existen varios sistemas simbólicos que actúan en su reproducción. Ello conlleva la pérdida de peso político de la institución religiosa en la sociedad.

Pero, además, se presenta otra consecuencia importante. Este proceso de transición socio-cultural ha incidido sobre el contenido mismo de la religión, tanto a nivel de la formulación del discurso como a nivel de las prácticas religiosas individuales y colectivas.

Sin embargo, y por ello mismo, este proceso de secularización no puede entenderse unívocamente como sinónimo de ateísmo o ausencia de religión. Como hemos visto en los estudios, existen varias situaciones. Para un buen número de actores se ha secularizado la explicación e interpretación de la naturaleza y la sociedad, pero se mantiene el referente religioso para el sentido global de la vida; aún sectores tradicionales han variado de la tradicionalidad rural a la tradicionalidad urbana; para un pequeño sector, la secularización ha derivado al ateísmo; sin embargo, en un buen número de casos se da la coexistencia de ambos tipos de pensamientos.

Así, la secularización puede coexistir en la cultura con la fe religiosa. El caso más evidente lo constituye el ejemplo de religión

renovada, secularizada, estudiada en el caso de las comunidades eclesiales de base.

La penetración de una civilización científica, con una racionalidad más analítica, difundida a través de la educación, los medios de comunicación, las nuevas prácticas sociales, y la emergencia de la sociedad civil como sujeto histórico, no puede dejar de impactar el campo religioso. La secularización es la asociación más cercana a esta nueva realidad. Sin embargo, vale la pena subrayar dos elementos, señalados en los estudios, sobre este proceso de secularización en Nicaragua: en primer lugar las características del proceso de transición social en Nicaragua, un país de bases rurales, poco industrializado y con proletarianización parcial de la población, ofrece bases materiales débiles para el cambio. En este sentido, la influencia del factor clase sobre la cultura no es tan determinante, cobrando mucha importancia factores como la educación o los medios de comunicación al difundir progresivamente una cultura moderna y secularizada; en segundo lugar, los estudios consideran que las bases culturales de este proceso no parecen ser suficientes para garantizar una participación constructiva de las mayorías en el tipo de vida pública o política propia de la vida contemporánea, pues muchos de los conocimientos requeridos para ello "aparecen a menudo como elementos aislados, más que como parte de un modelo cultural integrado" (22).

Sin embargo, ello no frustra el proceso sino que lo hace más lento. Nuevamente el factor educativo y cultural retoma su peso en la contribución a hacer de las mayorías actores sociales conscientes que humanicen los procesos de pensamiento analítico o de racionalidad instrumental, hoy dominados por la lógica de una cultura mercantil. El desarrollo de muchos campesinos y de una parte de los obreros, en tanto que actores económicos, ofrece una nueva base material a un

22) Cfr. La Mujer urbana en Nicaragua. Op. Cit.

cambio social y cultural donde una religión renovada puede jugar un papel importante, como lo hizo en otro período cuando el pueblo se transformó en actor político.

No obstante, el reto a nivel religioso está planteado. La religión, como se ha visto en las correspondencias de modelos socio-culturales con pertenencias religiosas e incluso tipos de creencias, puede contribuir o a la reproducción de modelos tradicionales o a la creación de modelos transformados del pensamiento, y en este último caso, a orientaciones ideológicas cercanas a los intereses populares o, por el contrario, a opciones por un tipo ideológico neoliberal.

Sin embargo, ello implica nuevas formulaciones de la fe a nivel de las creencias, las expresiones y la ética. La continuidad de la transmisión religiosa concebida como ajustes al modelo tradicional, suele darse regularmente. Sin embargo, en un proceso de transformación cultural profundo como el ocurrido en Nicaragua, "la continuidad de la fe religiosa exige la intervención de agentes religiosos y una organización más sistemática de la catequesis o la pastoral", como sugieren los estudios (23).

Ello porque los cambios han afectado los canales tradicionales de la fe religiosa (la familia, las fiestas populares, etc). En la sociedad tradicional, esa transición religiosa se hacía a través del conjunto de la cultura popular y mediante las estructuras de la sociedad misma, en tanto toda la vida de la sociedad estaba impregnada de la religión; el rol de la institución religiosa se reducía a ser la garantía de alcanzar la salvación, mediante actos religiosos fundamentales como el bautizo, y a

²³) Id.

garantizar la continuidad de la tradición²⁴. Hoy se requieren iniciativas específicas organizadas y sistemáticas en tal sentido.

Interpretando el pensamiento de los actores que hemos sintetizado podríamos concluir que, en el caso de los creyentes, un cristianismo progresista, con visiones y motivaciones para un modelo social alternativo, requiere más que la espontaneidad. Frente a la dramática situación del pueblo al inicio de un nuevo milenio, la identificación evangélica con los pobres exige un análisis claro y honesto del papel real del cristianismo en la sociedad nicaraguense, una lectura del evangelio con referencia a su sentido completo para cada persona y para la sociedad; así como un compromiso de extender el reino de Dios en todas sus dimensiones, espirituales, sociales y políticas.

²⁴ Es en función de esta interrogación que el CASC realizó un estudio sobre la Trasmisión religiosa a través de la catequesis y que fue publicado bajo el título, La trasmisión religiosa en la Escuela de Secundaria, CASC-UCA, 1995.



200992709



7 93457 02000 3 00010

